

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kais. Universität Dorpat.  
Dorpat, am 14. April 1862.

Rector Vidder.

## Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae*,

von

Prof. Dr. A. u. Ortingen.

### Erster Artikel.

#### Wiedergeburt und Taufe.

Der Gegenstand unserer vorliegenden Untersuchung ist ein schier abgegriffener. So massenhaft ist heut zu Tage die baptistische und antibaptistische Literatur! Auch diese unsre Zeitschrift hat dieselbe Frage schon von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt. Man fühlt daher dem Leser die Müdigkeit ab, wenn solch' eine Ueberschrift, solch' ein Thema ihm entgegentritt, das mit dem perhorrescirten Begriff der „Kirchlichkeit“ so eng verwachsen ist. Was kann da Neues, was kann da insbesondere wirklich Neues vorgebracht werden? Der Verwirrung wird doch nicht abgeholfen und der Epidemie des Baptismus doch nicht gewehrt! Selbst „das lutherische Präjudiz zu Gunsten der Kindertaufe“ ist nicht im Stande, die „Lehrereinigung“ zu Stande zu bringen, „die in diesem Stücke noch sehr fehlt“ 1)!

Ich gestehe offen, — ich mag weder etwas „Neues“ bringen, noch kann ich beabsichtigen, eine „Lehrereinigung“ erst zu Stande zu bringen. Denn des „Neuen“ haben wir schon viel zu viel und Lehrereinigung wird nicht durch Neuerung, sondern durch Vertiefung in den Schatz des Alten bewirkt. Auch fehlt uns die Lehreinheit nicht, sondern wir sind nur zu zaghaft und zu matt, sie dem Baptismus gegenüber zu behaupten und mit heiligem Muth, mit der sieghaften Zuversicht des Glaubens zu vertheidigen. Es ist in der That ein Elend und Jammer, anzusehen, mit welcher Halb-

1) Vgl. F. Seeberg: Ueber die Taufe mit Rücksichtnahme auf oberschwebende Fragen, in dieser Zeitschrift III, 3. S. 384 f.

heit, mit welcher kühler Gerechtigkeit, ja mit welcher liebäugelnder Vorsicht und Bartheit der Kampf gegen diesen gefährlichen Feind der Kirche und des Christenthums geführt wird. Es ist gar kein freundlicher Ausblick in Namen des Herrn und seines Rechts, es ist kein davidischer Schwung im Streit mit diesem geistlich und heuchlerisch prahlenden Goliath. Nicht ohne tieferen Grund ist selbst von der vermittelnden Theologie aus behauptet worden <sup>1)</sup>, daß „die Baptisten deshalb so muthig seien, weil innerhalb der Christenheit dasjenige, was des neuen Lebens Anfang und Basis sein soll, nicht mit Vertrauen auch Seitens der Kirche behandelt worden sei“. Wie soll man sich rüsten zum Streit, wo die Posaune keinen deutlichen Ton angiebt? Wie soll die „Rechte des Herrn den Sieg behalten“, wenn man nicht wagt „im Namen des Herrn zu zerhauen“ (Ps. 118, 10. 16.) diese Feinde des Reiches Gottes, die seinen Weinberg zernüßeln? Ich weiß es wohl, daß die „Liebäugler“, die mit den „evangelisch gesinnten“ baptistischen „Gotteskindern“ so gern eine ephemere Mesallianz zu schließen geneigt sind, über die Härte solcher einer Beurtheilung sich empören werden. Sind doch die Baptisten gute fromme Christen? Halten sie doch fest am Evangelium und an der Rechtfertigung allein durch den Glauben? Verweisen sie doch durch ihre Kirchenzucht und durch ihr frommes Leben die Wahrheit und geistliche Lebendigkeit ihres Glaubens? Sind sie nicht eifrig in ihrem missionirenden Thun und brünstig im Geist? Haben sie nicht den Vorzug unmittelbarer biblischer Treue für ihre Anschauung und betonen sie nicht die geistliche Innerlichkeit des Christenthums gegenüber der Gefahr des opus operatum — und des kirchlichen Traditionalismus?

Es hüllt sich auch hier der diabolische Pferdefuß in scheinheilige Gestalt und engelgleiche Geistlichkeit und es werden Tausende getäuscht, die nicht geistlich zu richten und tiefer zu blicken verstehen, um den *ὁὸς τῆς σαρκὸς* (des Fleisches Sinn Col. 2, 18.) in diesen aufgeblasenen stolzen Heiligen zu erkennen, die einen viel gefährlicheren „Werktensel“ lehren, als je die Papisten gethan. Denn bei den Papisten war er offen und greifbar zu Tage; bei den Baptisten verbirgt er sich unter dem Deckmantel geistlich-tiefer Innerlichkeit. Jene treten das Kleinod der Rechtfertigungslehre mit Füßen, diese mißbrauchen dasselbe in scheinheiligem Selbstbetrug, indem sie des Menschen Heilsgewißheit nicht auf die Unverbrüchlichkeit göttlicher Ver-

heißung und Heilsthat in Wort und Sacrament gründen, sondern auf die Lebendigkeit und das Maas des eigenen Glaubens. Daher behält noch heut' zu Tage Luthers scharfes Wort seine volle Geltung, da er sagt <sup>1)</sup>: „Es ist aber ein Werktenfel bei ihnen, der giebt Glauben für und meint doch das Werk (scil. menschlich Thun und Leisten) und führet mit dem Namen und Schein des Glaubens die armen Leute auf Trauen der Werk. Nach dem Glauben fragen sie in Wahrheit nichts, ohne daß sie ihn rühmen allein zum Schein. . . . Das ist des Teufels rechtes Meisterstück, daß er die Christen von der Gerechtigkeit des Glaubens auf die Gerechtigkeit der Werke nöthigt. Wahr ist's, das man glauben soll zur Taufe; aber auf den Glauben soll man sich nicht taufen lassen. Es ist viel ein ander Ding den Glauben haben, und sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben will taufen lassen, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttischer und verleugneter Christ: denn er traует und bauet auf das Seine . . . und nicht auf Gottes Wort alleine; gleich wie ein anderer bauet und traует auf seine Stärke, Reichthum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit“. — Diese Worte, die der Sache auf den Grund gehen, erinnern uns aber an die herrliche Stelle im großen Katechismus, der in der That ein antibaptistisches Bollwerk genannt werden kann, — an die Stelle, welche lautet <sup>2)</sup>: „Da liegt die höchste Macht an, daß man die Taufe trefflich, herrlich und hoch halte, darüber wir allermeist streiten und fechten, weil die Welt jezt so voll Rotten ist, die da schreien, die Taufe sei ein äußerlich Ding, äußerlich Ding aber sei kein nütze. Aber laß äußerlich Ding sein, als es immer kann; da stehet aber Gottes Wort und Gebot, so die Taufe einsetzet, gründet und bestätiget. Was aber Gott einsetzet und gebet, muß nicht vergeblich, sondern eitel köstlich Ding sein, wenn es auch dem Anschein nach geringer, denn ein Strohhalme wäre. Aber hie hat der Teufel zu schaffen, daß er uns mit falschem Schein blende und von Gottes Werk auf unser Werk führe. . . . Aber die Schrift lehret also: wenn man gleich aller Mönche Werk auf einen Haufen schläge, wie köstlich sie gleißen mögen, so wären sie doch nicht so edel und gut, als wenn Gott ein Strohhalme aufhübe.

1) In dem Brief an zwei Pfarrherren von der Wiebertaufe. Vergl. Walch Bd. XVII., S. 2671 u. 2676.

2) Vgl. Müller lib. symb. S. 486. Ich citire stets nach der Ausgabe von Müller.

1) So Dörner auf dem ev. Kirchentag zu Berlin; vgl. R.-Ztg. 1854. S. 996.

Warum? — Darum, daß die Person edler und besser ist. Nun muß man hier nicht die Person nach den Werken, sondern die Werke nach der Person achten, von welcher sie ihren Adel nehmen müssen<sup>1)</sup>. Daher bezeichnet Luther alle geistlichen Werklehrer, sie mögen auf das rein Äußerliche, oder auf das rein Innerliche fallen, — als eitel Nicodemi, die von der rechten Wiedergeburt nichts wissen<sup>2)</sup>. Denn: „Gerechwerden heißt nicht wirken, sondern geboren werden . . . nemlich aus dem Wasser und Geist“.

— In dem Maße nun, als er die Taufe hochstellt, als die „unaussprechliche Gabe“, welche „unser einiger Trost ist und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft“<sup>3)</sup>, erscheinen ihm die Wiedertäufer ohne weiteres als des Teufels Rotte und Apostel, die uns das Kleinod rauben wollen, und gegen welche es wacker zu ringen gilt. Denn „es wird die liebe heilige Taufe hart gestürmt von allen Seiten, daß uns noth ist, wohl vorzusehen und zu wachen, denn die schöne, liebe Braut des Teufels, welche heißt auf deutsch die Welt, fast wider sie tobt. — Also thut jetzt unsre schändliche Wiedertäuferrotte, des Teufels Apostel, die hin und wieder in Landen irre laufen und wider uns predigen; schelten uns und alle Christen übel, aus ihrem hohen Verstande, daß wir so große Narren sind und meinen durch Wasser selig zu werden. Und sind fürwahr hochgelehrte Meister und treffliche hohe Geister, die uns solche neue Kunst lehren, daß Wasser ist Wasser! Wer hätte solches können wissen oder erdenken, wenn diese hocherleuchteten Doctores nicht wären kommen, — er hätte denn ein Kind von 7 Jahren drum gefragt oder wäre eine Weile mit Ochsen und Kühen in die Schule oder mit Säuen zur Schwemme gegangen! — Aber diese Rottengeister brüsten sich allein über dem ersten Stücke und fahren daher mit großem Schreien und prächtigen Worten: was? sollte eine Hand voll Wasser, als einer Creatur, der Seelen nützen oder Sünde tilgen?

1) Es ist interessant, wie Luther in dieser Beziehung die wiedertäuferische Rotte mit den Papisten ganz und gar in eine und dieselbe Kategorie stellt. Denn wenn die letzteren verlangen, „man müsse die Sünden nach der Taufe begangen, durch unsre Werkbuße und Genugthun tilgen:“ — so thue man nichts anderes, als „unsere Werke anstatt der h. Taufe setzen und damit auch eine Wiedertaufe, nicht durch Wasser, sondern durch Werke anrichten.“ Vgl. die Predigt von der Taufe aus dem J. 1535. *Walch* Bb. X., S. 2577.

2) Vgl. den Sermon von der Rechtfertigung, Wiedergeburt und Taufe. *Walch*, Bb. XII., S. 2420 f.

3) So im Taufbüchlein. Vgl. *Müller Conc.* S. 836.

Der Geist muß es thun. So fahren sie darnach zu und geistern viel vom geistlichen Baden der Seele u. s. w. Mit solchen Worten ziehen sie den unverständigen Haufen an sich, daß er meinet es sei also, und sich nicht läßt davon weisen. Und ist doch im Grund nichts anderes, denn falsch und erlogene Geplerr und Geschwätz, damit sie lästerlich und verrätherisch unsre liebe Taufe schänden, als die wissentlich und muthwillig die besten Stücke davon reißen und aus den Augen rücken und darnach von dem bloßen Wasser geistern . . . und hiebei ins Schlauffenland reisen und eigene erträumte Geisterei füttern. Denn wir wissen und lehren solches auch Gott Lob! mehr und besser denn sie, was der heilige Geist in uns wirkt. Aber wir wollen ihn nicht also von der Taufe und dem Sacrament lassen reifen und dafür in einen ledigen Winkel weisen lassen, wie sie nach dem Geist gaffen und heimliche Offenbarung suchen außer dem Wort und Gottes Ordnung! — Ja, — das ist ein heimlicher, aufrührerischer Teufel, der gerne die Krone von der Oberkeit reißen wollte, dazu alle Gottes Werke und Ordnungen uns verkehren und zu nichte machen. Darum müssen wir wacker und gerüstet sein“<sup>1)</sup>.

O wenn wir doch auch heute mit dem milden Melancthon, der doch in diesem Punkte nicht zarter urtheilt, als der durchschlagende Luther, sagen könnten im Hinblick auf unser Volk und unsre Gemeinden, wie es in der Apologie lautet: „Unser Volk ist Gottlob unterrichtet durch Gottes Wort wider die gottlosen, aufrührerischen Rotten derselbigen mörderischen Bös-wicht, und so wir viel andern Irrthum der Wiedertäufer dämpfen und verdammen, so haben wir den doch sonderlich wider sie erstritten und erhalten, daß die Kindertauf nicht unnütz sei“<sup>2)</sup>.

Heut zu Tage steht es leider anders, — nicht etwa weil die Baptisten besser und milder geworden sind, als sie es damals waren, sondern weil die Erkenntniß dessen, was es um die Kindertaufe ist und wie tief die Lehre von der Wiedergeburt durch die Kindertaufe mit dem articulus stantis et cadentis ecclesiae, mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden verwachsen ist, ja daß die letztere ohne die erstere gar nicht festgehalten werden kann, — weil diese Erkenntniß nicht bloß unseren Gemeinden, sondern zum großen Theil auch unseren Theologen fehlt. Gegen-

1) Vgl. Predigt v. d. Taufe; *Walch* Bb. X., S. 2534 ff.

2) Vgl. *Ap. Conf. Aug. Art. IX.*; bei *Müller* S. 163, 53.

über dem unklaren und zaghaften Schwanken der Meisten dürfte jene „Anlehnung an den starken sichtbaren Bau“ einer kirchlichen Tradition immer noch ehrwürdig erscheinen und müßte eher als ein Zeichen kindlicher Pietät geehrt, denn als „haltlose Abhängigkeit, die rankenartig den Formen der alten, winkligen Mauer nachgeht“<sup>1)</sup> — mit unerlaubtem Spott gebrandmarkt werden. — Solch ein Spott ist um so verwerflicher, als grade bei den Baptisten der Mangel an traditioneller Pietät gegen das uralte kirchliche Herkommen ihre gradezu kirchenstürzende Irrlehre hervorgerufen hat. Ja, es reichte vollkommen aus, die Anschauung und Tendenz des Baptismus als eine grundstürzende zu erweisen und aufzudecken, wenn nur die naheliegenden Konsequenzen ihrer Tauflehre nachgewiesen und ans Licht gestellt würden. Wenn die Baptisten mit ihrer Verwerfung der Kindertaufe als eines schriftwidrigen Mißbrauches, als einer gottlosen Ceremonie, die factisch gar keine Taufe sei, und eben deshalb eine emendirende Wiedertaufe nöthig mache, — wenn sie damit Recht hätten, so gäbe es thatsächlich keine christliche Kirche mehr, der Geist des Herrn wäre von seiner Gemeinde gewichen, alle Continuität der kirchengeschichtlichen Entwicklung wäre zerrissen, ja die Pforten der Hölle hätten dann durch ein widriges Lügensacrament die Kirche des Herrn überwunden und zu nichte gemacht und seit 1700 Jahren hätte dem Volke Gottes die nach Marc. 16, 16 und Joh. 3, 5 zur Seligkeit heilsordnungsmäßig nöthige Taufe gefehlt. Ist das nicht ein monströser Gedanke, der an sich schon ausreichte für jeden aufrichtigen Christenmenschen, den Baptismus zu Boden zu schlagen? — Sagen unsere Bekenntnißschriften nicht mit Recht, daß diejenigen als des „Teufels Rotte“ sich klar darstellen, welche durch Längnung der Kindertaufe den Christenstand aller der also Getauften in Frage stellen? — das ist der zweite Punkt, welcher die furchtbare Lüge dieses diabolischen Spiritua-

1) So Seeberg a. a. D. S. 384. Seeberg hätte doch an die Mahnung des großen Katechismus zur Einsicht denken und vor solch' einem Ausdruck sich hüten sollen, welcher die Scheu vor dem Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit als „Menschenfurcht“ bezeichnet. Wollte Gott, wir hätten noch viel mehr christliche Sitte und volksthümliche Gewohnheit. Luther beginnt in dem großen Katechismus (Müller S. 492) den Artikel von der Kindertaufe mit den Worten: Siebel fällt nun eine Frage ein, damit der Teufel durch seine Rotten die Welt verwirret, von der Kinder Taufe, ob sie auch glauben und recht getauft werden? Dazu sagen wir kürzlich: Wer einfältig ist, der schlage die Frage von sich und weise sie zu den Gelehrten.“ Hier wird Seeberg wohl auch „lutherisches Präjudiz für die Kindertaufe“ finden! —

lismus<sup>1)</sup> an den Tag legt, der seine Destillationsexperimente macht gegenüber der Realität der Sacramente. Unsere Heilsgewißheit und Heils-Zuversicht untergräbt er. Nicht bloß so fern der Baptismus, darin eins mit der reformirten Anschauung, auf unseren Glauben und auf das Maas der persönlichen Empfänglichkeit die Realität des Sacramentes und seiner Heilswirkung gegründet sein läßt, ist er im Stande unsere Heilsgewißheit zu Schanden zu machen und uns den zuversichtlichen Trost zu entziehen, der in der Aufsechtung uns den wahren Halt giebt. Nein er thut viel mehr. Er zieht einen Schluß, vor dem allen Principien zu Trotz die reformirte Kirche in glücklicher Inconsequenz zurückdreht, — er behauptet die Ungültigkeit der Taufe, mit welcher wir alle sind getauft worden; er behauptet dieselbe mit Scheingründen aus der Schrift und bringt auf diesem Wege ein zagen Gewissen zur Verzweiflung. Ja geradezu zur Verzweiflung! Denn da der Baptismus selbst statt der angeblich nichtigen Kindertaufe eine erneute Taufe giebt, die — wie Luther richtig sagt und so schlagend durchführt — nichts anders ist, als eine „Taufe auf Ebenthener“<sup>2)</sup>, weil statt des gewissen Grundes der göttlichen Zusage und Verheißung wiederum der eigene Glaube des Menschen zur Bedingung der wahren Taufe gemacht wird, so kommt das angefochtene Gewissen doch nicht aus der Ungewißheit heraus. — Wie mächtig und durchschlagend kämpft Luther gegen diese gefährliche Consequenz des Baptismus in seinem herrlichen Brief von der Wiedertaufe<sup>3)</sup> in welchem eigentlich Alles schon enthalten ist, was gegen diese Rotte vorgebracht werden kann. Es ist bekannt, wie in Sachen des Heils und der Seligkeit ihm die Ungewißheit gleich der Hölle ist. Daher sagt er mit Recht: „Wer die Taufe will gründen auf den Glauben der Täuflinge, der muß nimmermehr keinen Menschen taufen: denn wenn du gleich einen Menschen tausendmal taufest einen Tag, dennoch weißt du keinmal ob er gläube. — Eben also auch rede ich vom Täuflinge, wo er die Taufe auf seinen Glauben gründet oder empfähet. Denn er ist seines Glaubens auch nicht also gewiß. Denn ich setze gleich, daß sich ein Mann heute lasse wiedertaufen, als der sich dünken und ansichten lasse, er habe in der Kindheit nicht geglaubt: wolan, wenn morgen der Teufel kommt, sicht sein Herz an

1) Vgl. Zeitschr. f. luth. Theol. 1854, II. S. 252. in dem Aufsatz von Vos über den Begriff des ἀνωθεν γεννηθῆναι.

2) Vgl. Brief an zwei Pfarrherrn. Walch Bb. XVII. S. 2658.

3) Vgl. a. a. D. Bb. XVII., S. 2659 f.

und spricht: Owe, jetzt fühle ich erst rechten Glauben, gestern hab ich wahrlich nicht recht geglaubt? Wolan ich muß mich abermal taufen lassen. Meinst du, der Teufel könne solches nicht? Ja, lerne ihn bloß kennen, er kann wohl mehr lieber Freund.“ — Also machen jene geistlichen Werklehrer „ihnen selbst und allen andern böse, erschrockene, unsichere Gewissen, Verzagung im Tod und wissen nicht, wie sie mit Gott dran sind, achten's, die Taufe sei durch ihre Sünde verloren und nicht mehr nütze. Da hüte dich für, beileibe. Ist jemand in Sünde — oder Unglauben — gefallen, so gedenke er am stärksten an seine Taufe, wie sich Gott dajelbst mit ihm verbunden hat, alle Sünde zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod. Auf dieselbe Wahrheit und Verbindung Gottes muß man sich fröhlich erwegen, so wird der Herz wieder zufrieden und fröhlich. Aber den Glauben ficht der Teufel am meisten an und wenn er den umstößt, so hat er gewonnen <sup>1)</sup>. Denn: „Ungläube und ungewisser Glaube ist gleich viel.“ — In geistlichen Dingen ungewiß sein heißt seinen Heilsboden verloren haben!

Also die wirkliche Zerstörung der christlichen Kirche durch Zerreißung der Taufcontinuität und die Untergrabung der persönlichen Heilsgewißheit (*certitudo salutis*), durch Längnung der Wahrheit der Kindertaufe sind die beiden grundstürzenden Konsequenzen der Baptisten, denen man, wie allezeit dem Teufel, nicht zaghaft, sondern sieghaft begegnen muß. Schon der Hinweis auf dieselben muß dem Volke gegenüber genügen, die Baptisten als gottlos zu brandmarken.

Aber, — so könnte mancher fragen, — sind das nicht von uns gezogene Konsequenzen, die die Baptisten selber nicht ziehen? Erscheint's nicht hart und ungerecht, sie derselben zu ziehen? Sollen wir nicht lieber durch freundliches Entgegenkommen oder wie W. Seeberg will <sup>2)</sup> durch organisierte Conventikel ihrer verführerischen Thätigkeit einen Damm entgegensetzen? — Warum nicht, wenn es gilt die noch nicht Verführten vor der Seuche zu bewahren. Aber mit den Baptisten selbst breche man ja jede Geistesgemeinschaft ab, damit auch jeglicher Schein brüderlicher Concession falle. Und wenn sie selbst, um nicht abzuschrecken, jene obigen Konsequenzen nicht ziehen, — nun so müssen wir sie ziehen, um klar aufzudecken, wozu Geistes

1) Vgl. Sermon vom Sacrament der Taufe. Walch Bd. X., S. 2804.

2) Vgl. Dorpater Zeitschr. 1861. Heft IV. S. 571. ff.

Kinder sie sind. Mit Zarthelten und Halbheiten, — wie der Kirchentag und die evangelische Allianz sie lieben — wird hier, wie überall, dem Feinde des Reiches Gottes gegenüber nichts ausgerichtet. Wie kann in so ernstem Kampf, wo es sich wirklich um Leben und Sein der ganzen christlichen Kirche handelt, mit lauwarmer Connivenz die baptistische Anschauung als ein „zu idealer Standpunkt“ bezeichnet werden, „der von der streitenden Kirche nie erreicht werden könne“, wie Richter <sup>1)</sup> in seinem von Bertholz <sup>2)</sup> so anerkannten und belobten Aufsatze will? Was hilft in dieser Lebensfrage eine „beruhigende Belehrung“, weil dieselbe „nicht ohne praktisches Interesse sei“, — so lange man das „*enso recidendum*“ nicht bloß in polizeilicher, sondern auch in geistiger Kampfesweise desavouirt und perhorrescirt, und es als „klar und ausgemacht“ hinstellt, daß „der Mensch heiligen Geist und Vergebung der Sünden nur haben könne, wenn sein Geist einen bestimmten Eindruck mit Bewußtsein von solchen Gnadengaben in sich trage <sup>3)</sup>.“ Wird da die Kindertaufe nicht eo ipso zu einem geistlosen Ceremoniell degradirt und bleibt wirklich nur noch — wie Bertholz sagt — ein „declamatorischer Weiheact.“ Ist's nicht weit gerathener, ja ein Zeugniß ernsterer Ehrerbietung vor dem heiligen Sacrament, daß man es dann hinauschiebt bis zu einer Zeit, wo es nicht bloß rein negativ — wie Steinmeyer will — eine „Voraussetzung zum Empfang des Geistes“ ist, sondern ein wirkliches „Behülfel“ desselben <sup>4)</sup>? Oder kann man einen erfolgreichen und freudigen Kampf gegen jenen gefährlichen Feind in Aussicht stellen oder erwarten, so lange man überzeugt ist: „ein Herabgehen von der geistigen Stellung im Glauben liege darin, daß unsere Zeit der Wiedergeburt in der Taufe einen so hervorragenden Werth gegeben habe <sup>5)</sup>?“ Was den Anfang unseres Heilslebens in Christo macht, hat das keinen hervorragenden Werth? Ist die Taufe nicht das Bad der Wiedergeburt? Oder hat es wirklich einen Sinn, in der Kindertaufe die „Aufnahme in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott“, in das „Kindesverhältniß“ zu

1) Vgl. Stud. u. Krit. 1861. Heft 2. „Die Kindertaufe, ihr Wesen und Recht.“ S. 260.

2) Mittheilungen 1861. S. 222. in dem Art. „die Taufe des schriftgemäßen (?) Bekenntnisses.“

3) So Bertholz a. a. O. S. 219 f.

4) Vgl. Steinmeyer Eb. R. Stg. 1854. No. 93 ff.

5) So J. Carlblom, Dorp. Zeitschr. 1861 S. 381.

Gott anzuerkennen, aber zu leugnen, daß sie das Bad der Wiedergeburt sei <sup>1)</sup>? Ist denn wirklich eine kindliche Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott möglich ohne Wiedergeburt des sündigen Menschen? Freilich, wenn Joh. 3, 5. „nichts Neues“ sagt, der kann eine solche wunderbare Scheidung vornehmen, aber den Baptisten gegenüber muß und wird er nothwendig in die Luft streichen. Wer da meint, daß einer Lehreinigung in dem Lehrstück von der Kindertaufe noch vorgearbeitet werden müsse, weil sie in unserer Kirche ganz fehle <sup>2)</sup>, dem muß freilich der Muth entsinken, die Phalanx der Wiedertäufer zu durchbrechen. Aber so steht die Sache Gottlob nicht. Freilich von dem Boden eines reformirten oder unionistisch und synergistisch verwaschenen Standpunktes aus erscheint gradezu unmöglich, die Gründe des Baptismus zu widerlegen <sup>3)</sup>. Was bei einem Ebrard und Schenkel, als den neuesten reformirten Dogmatikern nackt und rückhaltslos hervortritt, daß nämlich — wie der erstere meint <sup>4)</sup> — die Kindertaufe nur insofern „gestattet“ werden darf, als sie eine „modificirte Taufe“ auf die später zu hoffende Bekehrung sei, oder — wie Schenkel behauptet <sup>5)</sup> — eine „sinnbildliche Handlung“, welche „auf das bewußtlose neugeborene Kind gar keine Wirkung ausübe; weder vermittelt des Wassers, noch vermittelt des Wortes, noch vermittelt des heiligen Geistes, sondern nur auf die gegenwärtigen Erwachsenen“, — diese rein baptistische Anschauung findet sich im Principe schon bei Calvin und Beza und fast allen älteren reformirten Dogmatikern. Nie wird von ihnen die Nothwendigkeit der Kindertaufe zugestanden, da ja die Kinder schon durch die Geburt von christlichen Eltern in foedere Dei, also — wie Schenkel sich ausdrückt „in die christliche Gemeinschaft schon hineingeboren seien.“ Wenn also schon die Geburt heiligt, wozu eine Wiedergeburt? — Außerdem fassen aber alle reformirten Dogmatiker in Uebereinstimmung mit ihrem Sacra-

1) So P. Seeberg a. a. D. S. 398.

2) Vgl. P. Seeberg a. a. D. S. 385.

3) Wir stimmen darin ganz mit dem Verf. des Artikels in der Erlanger Zeitschr. 1841, II. S. 1 ff. „Wer soll getauft werden“ 2c., wo es heißt: „Nur vom Standpunkte der luth. Kirche und von ihrem Sacramentsbegriff aus läßt sich der Baptismus mit Erfolg bekämpfen und gründlich widerlegen.“ — Für die obigen Behauptungen von der baptistischen Aber der reformirten Kirche gedenken wir nächstens einen dogmengeschichtlichen Beweis zu bringen.

4) Vgl. Ebrard Dogmatik § 534. S. 621.

5) Vgl. Schenkel Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens. Bd. II. S. 1070.

mentsbegriff die Taufe überhaupt nicht als ein Gnadenmittel, sondern lediglich als ein Gnadenzeichen, Gnadensiegel auf, und halten eben deshalb die Application derselben an noch unbewußte Kinder für erlaubt, weil bei denselben die Taufe nicht wirken, sondern lediglich bezeugen soll (testari), daß das Kind schon durch seine Geburt von christlichen Eltern heilig sei. — Also auch noch ganz abgesehen vom deterministischen oder synergistischen Standpunkte (bei beiden ist eine objective Taufwirkung an Kindern eo ipso ausgeschlossen) erscheint nach reformirter Anschauung die Kindertaufe nur ein erlaubter, gleichsam unschädlicher frommer Ritus, aber kein innerlich gebotenes, die Aufnahme der Kinder in's Reich Gottes vermittelndes Sacrament. — Wo bleibt also dann noch ein zwingendes Argument für die von baptistischer Seite so hart angefochtene Kindertaufe übrig, namentlich da dem reformirten Theologen auf die Bewahrung der kirchlichen Tradition es nicht ankommt, und — nach Ebrard's ausdrücklicher Behauptung <sup>1)</sup> der „Hinweis auf die Heilsgewißheit, die die Taufe angefochtenen Seelen gebe, der armseligste Grund für die Kindertaufe“ sein soll? Ja, wir müssen aufrichtig gestehen, daß die Wiedertäufer in gewissem Sinne das Sacrament der heiligen Taufe höher stellen und mit mehr heiligem Respect es ansehen, weil sie es lieber hinausschieben bis auf eine Zeit, in welcher es doch für sie eine hohe und heilige Bedeutung und Wirkung hat; während die Reformirten es nur für eine zulässige und erlaubte Ceremonie halten, die thatächlich gar keine Wirkung an dem Täufling ausüben soll. Ich kann nicht anders, als der Meinung des alten Hunnius <sup>2)</sup> vollkommen beistimmen, der von den Reformirten sagt: *ne unum quidem argumentum pro asserendo paedobaptismo possunt proferre, quin ingeniosus aliquis anabaptista illos proprio gladio jugulare queat.*

Aber wir haben hier nicht die reformirten Brüder zu richten, sondern uns vor ihrer subjectivistischen Umdeutung der Taufe zu hüten und in

1) Vgl. Ebrard a. a. D. S. 615.

2) Vgl. Heg. Hunnius in seiner trefflichen Monographie: *Articulus sive locus de sacramentis V. et N. T.* Frankfurt a. M. 1590. S. 263. „Est itaque hoc“ — heißt es da unter Anderem — „fixum firmumque, Calvinistarum doctrinam de paedobaptismo cum fanatica opinione anabaptistarum coincidere. Diefelbe Behauptung f. bei J. Gerhard in seiner: „Ausführliche schriftmessige Erklärung der beyden Art. von der h. Tauffe und vom h. Abendmahl.“ Jena 1610. bef. S. 139 ff.

den Schatz des „schriftmäßigen Bekenntnisses“ uns zu vertiefen, um desselben uns von neuem bewußt zu werden, gegenüber den verwässerten Theorien der sogenannten modernen Theologie. Auch wollen wir nicht verhehlen, daß von „modern“ lutherischer Seite in der Betonung der objectiven Taufwirkung am Kinde mannigfach gesündigt worden ist. Man hat vielfach die Taufe und die in ihr vollzogene Wiedergeburt in so abstracter Weise behauptet, daß nicht bloß der mißverständliche Satz ausgesprochen wurde: „nur in der Taufe und nur mittelst derselben vollzieht sich die Wiedergeburt“, — sondern daß man auch die Möglichkeit des Glaubens oder einer Bekehrung des Menschen vor der Taufe oder ohne dieselbige gradezu leugnete. Ja man hat wohl die Kindertaufe in übertriebener Weise als die einzige wahre Taufe hingestellt, und gemeint „Getauftsein“ und „Wiedergeborensein“ seien identische Begriffe. Auch ist nicht zu leugnen, daß die neuere Theologie grade innerhalb des lutherischen Lagers durch Betonung einer leiblichen Naturwirkung der Taufe den klaren Standpunkt des Kampfes gegenüber dem baptistischen Feinde verrückt hat, und daß durch solche Einmischung theosophischer Begriffe in die lutherische Sacramentslehre grade der articulus stantis et cadentis ecclesiae gefährdet erschien. So weit ist jedoch meines Wissens niemand im lutherischen Lager gegangen, daß er — wie P. Seeberg sagt (a. a. O. S. 399 ff.) — von allen Getauften behauptet habe, sie müßten selig werden, oder auch nur, daß die Taufe in irresistibler Weise die Wiedergeburt vollziehe. Aber mißverständliche Aeußerungen sind allerdings in großer Fülle vorgekommen, namentlich durch eine zu exclusive Begrenzung des Begriffes der Wiedergeburt, sowohl was ihr Wesen, als was die Mittel betrifft, durch welche sie bewirkt werden soll <sup>1)</sup>. Daher erscheint es mir nothwendig, bevor speciell auf die Noth-

1) Die neuere Literatur über die Kindertaufe vom luth. Standpunkt aus ist in der That massenhaft. Zu den oben angedeuteten Gefahren scheinen mir namentlich hinzugehören: Arelsen: „die Kindertaufe in ihrem Verhältniß zur Schrift etc.“ Zeitschr. für luth. Theol. 1847. III. bes. S. 9 f. — Münchmeyer: „die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses bei der christl. Taufe“ in ders. Zeitschr. 1849, II. S. 200 ff. — Vos a. a. O. 1854. II. S. 249. Vgl. auch Erlanger Zeitschr. f. Prot. und Kirche bes. Jahrg. 1852, II. S. 279 f. Die Betonung der specifischen Naturwirkung der Taufe und die Behauptung von der besonderen Idealität der Kindertaufe findet sich bei Martensen, „die Taufe und die baptistische Frage 2. Aufl. 1860“ und ist in ein wildes Extrem geführt von Nägelsbach „Ein Versuch über das Sacrament der Taufe.“ Zeitschr. für luth. Theol. 1849. 4. S. 612 ff. — Leider hat sich auch Huschke zu dieser modernen lutherischen Ansicht fortreißen lassen in seinem Aufsatz: „Wort und Sacrament“ luth.

wendigkeit und Berechtigung der Kindertaufe eingegangen werde, zuvor das Verhältniß von Taufe und Wiedergeburt einer erneuten Untersuchung zu unterziehen, um so mehr da ich mich mit den im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift über diese Punkte dargelegten Anschauungen nicht einverstanden erklären kann. Ich kann den gewagt klingenden Satz, der in der Ueberschrift dieser Abhandlung enthalten ist, daß „die Wiedergeburt durch die Kindertaufe ein articulus stantis et cadentis ecclesiae“ sei, gegenüber der baptistischen Negation nicht eher mit Erfolg durchführen, als bis ich die Taufe als das gottgesegnete Bad der Wiedergeburt, Seeberg gegenüber aus der heiligen Schrift und Carlblom gegenüber aus den Bekenntnisschriften zu rechtfertigen versucht habe. — Das bezweckt dieser erste Artikel. Ein zweiter, der, so Gott will, bald nachfolgen soll, wird dann die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Wiedergeburt des Kindes durch die Taufe oder das Verhältniß von Kindertaufe und Kinderglauben darzustellen haben. —

Wie das Leben selbst, so ist auch die Geburt das tiefste und wunderbarste Geheimniß, dessen reale Früchte wir genießen, ohne thatächlich in die Tiefe seines Grundes und Wesens eindringen zu können. Ist das schon bei der leiblichen Geburt in das physische Leben der Fall, bleiben sowohl der Zeugungsmoment als der Lebensproceß mit den sogenannten „vitalen Acten“ uns ein siebenfach verschlossenes Buch, wie viel mehr die geistliche Neugeburt, das tiefe Wunder der geistlichen Menschöpfung, durch welche wir aus dem Tode ins Leben, aus der Knechtschaft der Sünde in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, aus Kindern des Zornes zu Kindern der Gnade geboren worden. Ja, so unsäglich viel tiefer ist das Geheimniß der geistlichen Wiedergeburt, daß wir nicht ohne Gefahr der Verflachung das Wesen derselben aus der Analogie der leiblichen Geburt zu deduciren ein Recht haben. Denn geistliche Dinge wollen auch geistlich gerichtet sein und die z. B. neuerdings von Beck in Lübingen so ängstlich durchgeführte Parallele dieses Gnadenwunders mit dem leiblichen Naturwunder hinkt doch nach verschiedenen Seiten hin. Namentlich dürfen wir nicht durch einen Rückschluß von der leiblichen auf die geistliche Geburt, die ja schon durch Joh.

Zeitschr. 1849, I. — Gegen ihn ist mit fast zu scharfen Waffen neuerdings aufgetreten: Rönnemann in seiner Schrift: Wort und Sacramente, die Gnadenmittel der Kirche. 1861. — Hier scheint wiederum jeglicher Unterschied von Wort und Sacrament geleugnet! S. darüber unten.

1, 13 als ein Gnadenwerk in Gegensatz gestellt ist zu jenem Naturgeheimniß, uns verleiten lassen, die Wiedergeburt ihrem Wesen nach als in Einem Augenblicke vollzogen zu denken, als einen plötzlichen und fertigen Act, durch welchen — wie durch einen Zauberschlag der neue Mensch da ist und die Wiedergeburt vollendet erscheint. Man hat solch eine — wie sollen wir sie nennen — mechanische oder magische Anschauung der geistlichen Wiedergeburt vielfach grade der „kirchlichen“ Richtung vorgeworfen. Allein, wenn auch hier und da durch einen Mißverständnis der lutherischen Anschauung von der Taufe, eine solche Begriffsbestimmung von orthodoxistischer Seite aus gegeben worden ist, — so erscheint sie doch keineswegs als ein specifisches Charakteristicum derselben. Vielmehr werden wir später zu erkennen Gelegenheit haben, daß sowohl die Bekenntnisschriften, als die alten Dogmatiker ganz gemäß der heiligen Schrift von der Wiedergeburt einen viel tieferen, so zu sagen extensiveren, reicheren Begriff haben. Rein, grade von methodistischer Seite aus, in gewissem Sinne selbst von den Baptisten, ist die punctuelle und momentan plötzliche Eigenthümlichkeit der Wiedergeburt behauptet worden, freilich nicht in Folge sacramentaler Vermittelung, sondern durch unmittelbare, innerlich erweckende und den alten Menschen zusammenschüttelnde Geisteswirkung. Das kommt aber ganz auf eins heraus, ob man dieselbe objectiv oder subjectiv vermittelt sein läßt. Es bleibt immer eine unleben-dige, mechanische Anschauung derselben, wenn man sie als in einem Moment vollzogen oder vollendet sich denkt. Hat doch neuerdings Richter, dem man wahrlich keinen „kirchlichen“ Orthodoxismus vorwerfen kann, behauptet <sup>1)</sup>, die Wiedergeburt werde, entsprechend der leiblichen Geburt, überall den Charakter des Momentanen haben. — Das kommt eben von der gefährlichen Parallele mit dem Naturgebiete. Es ist ja nicht zu leugnen, daß die Wiedergeburt, wie alles geistlich Lebendige, einen realen Anfang nehmen muß, der — wie wir sehen werden — eben mit der Taufe nach Gottes Heilsordnung gesetzt ist; aber mit diesem realen Anfang ist nicht der Begriff, das gesammte Wesen der Wiedergeburt gesetzt. Sonst hätten wir einen plötzlich fertigen neuen Menschen und das tiefste Mysterium, ja der Mittelpunkt alles geistlichen Lebens verlöre seinen ethischen Charakter. Soll die Neugeburt kein mechanischer Begriff werden, so müssen wir sie in nothwendigen und wesentlichen Zusammen-

hang setzen, mit der ganzen Entwicklung des Menschen von seiner Geburt bis zum Tode, in welchem gleichsam die letzten Geburtswehen zur ewigen *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28) des Menschen sich vollziehen. Eben deshalb trägt das geistliche Leben des Christen den Charakter des Freiheitskampfes zwischen Tod und Leben, weil ein Christ nicht steht „im Gewordensein, sondern im Werden“ (Luther) und weil durch Gottes Gnadenwirkung in Christo ihm zwar die Heilsgewißheit in der Kinderschaft, aber noch nicht die Heilsvollendung in der Verklärung gegeben ist. Deshalb kann auch die Wiedergeburt kein Punkt, kein Moment, kein Zauberschlag, kein fertiger Augenblick, kein irresistibel oder gar mechanisch wirkender Au göttlicher Gnadenwirksamkeit sein. Das läßt sich auch practisch am allerdeutlichsten dadurch widerlegen, daß wir doch nimmermehr einen ungläubigen, ungeistlichen Menschen, an welchem jener angebliche Moment neuschöpferischer Geburt sich einmal vollzogen hat, deshalb einen „wiedergeborenen Christen“ nennen dürfen, wenn wir nicht gradezu dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der christlichen Tradition in's Angesicht schlagen wollen. Sonst kommen wir consequent zu dem Unsinn, daß jemand wahrhaft und wirklich wiedergeboren sein und doch dem Satan dienen, aus Gott geboren sein und doch Christum lästern kann! — Wie würde damit 1. Joh. 5, 1 f. stimmen?

Reden wir aber auf diese Weise nicht der pelagianisirenden-synergistischen und pietistischen Anschauung das Wort? Ist die Wiedergeburt ein durch die geistliche Freiheitsbewegung des Menschen bedingter allmäliger Heilsproceß? Ist die in der Erweckung sich kundgebende, in bewußtem Buß- und Glaubenskampf sich vollziehende Bekehrung eben die wahre, eigentliche Wiedergeburt? Ist die freie geistliche Lebensbewegung des Menschen Mitfactor und Bedingung dieser nothwendig als innerer geistiger Proceß zu denkenden Entwicklung? Soll unser Ringen, unsere Freiheitsbewegung, unser Glaube, unser gehobenes Gefühl, kurz unsere wahre geistliche Zukehr zu Gott sich mit dem Begriff der geistlichen Wiedergeburt decken? — Ich leugne nicht, mich schaudert vor solch einem Gedanken! Meinen inwendigen Menschen überkommt ein Schwindel, gegenüber diesem unbegrenzten Raum geistlicher Freiheitsbewegung, — es wird mir sofort Angst um meine Heilsgewißheit, wenn ich mir vorstellen und mich dessen getrösten soll, daß meine bewußte geistliche Activität, meine Glaubenskraft und Freiheitsbewegung eins sein soll mit der Wiedergeburt! „Dem Ausdruck „Wiedergeburt“ mangelte die Wahrheit, wenn darunter irgendwie ein eigenes Ergreifen der

1) Stud. u. Krit. 1861, II. a. a. D. S. 222.



Gnade durch unsere Freiheit zu verstehen wäre <sup>1)</sup>.“ Ich rede keineswegs bloß davon, daß es die Freudigkeit der Menschen zerrütten muß, wenn auf das eigene zukommende Thun sein Grundverhältniß Gott gegenüber basiert sein soll. Nein, auch bei Voransetzung der zukommenden Gnade bleibt es ein schrecklicher Gedanke, daß meine geistliche Freiheitsbewegung Grund und Bedingung der Wiedergeburt sein soll. Wiedergeburt und Freiheit können sich nur wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung verhalten und sind in sofern allerdings von einander unzertrennlich. Aber daß der Mensch wenn auch mit Hülfe der Gnade sich durch seine Freiheit die Wiedergeburt erringen soll, ist nicht bloß geistliche Tantalusqual, sondern auch *contradictio in adjecto*. Geburt von oben und eigene Bemühung um Leben, neuschöpferische Gnade und freie Selbstarbeit, — wie vertragen sich die mit einander? Werden wir eine allmälige Fortschrittsbewegung von innen heraus je eine reale, wirkliche Geburt zu nennen berechtigt sein? Kommt denn überhaupt Leben aus Gott, wahres ewiges Leben, durch menschliche Freiheits- und Geistesbewegung zur Welt oder ist nicht vielmehr umgekehrt? Muß es nicht den Christenmenschen zur Verzweiflung an der Realität und Wahrheit seiner Wiedergeburt bringen, wenn er sie selbstbetsend ermessen soll an dem fortschreitenden Maas seiner innerlichen, persönlichen Freiheit?

Also wir können doch nicht anders, als dieser gleichsam dynamisch-innerlichen, einseitig subjectiven Begriffsbestimmung der Wiedergeburt gegenüber das neuschöpferisch Punktuelle, was nothwendig im Wesen der geistlichen Geburt enthalten ist, kräftig betonen. Das fühlt und weiß jeder, daß Geborenwerden nicht durch eigene Freiheits- und Lebensbewegung bedingt ist; daß die Geburt, auch die geistliche, zunächst das Sehen eines neuen Lebensanfangs und insofern Bedingung und von Gott gewirkte Voransetzung der freien, persönlichen Bewegung ist. Das gilt ohne Zweifel auf dem Gebiete der inneren Erneuerung des Menschen. „Er ist aus Gott geboren“ kann zunächst nichts anders heißen, als Gott hat durch seine neuschöpferische Gnade Möglichkeit und Wirklichkeit des Lebens in ihm begründet. Alle Freiheit ist aus dieser That Gottes geboren. Gottes Zeugungskraft ermöglicht erst die Ueberzeugung. Got-

tes Schöpferwille ermöglicht erst einen geschöpflichen Willen. Was hast du, das du nicht empfangen habest? Allein durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Dieses Bewußtsein knechtet mich nicht, sondern macht mich kindlich frei.

Ist nun das nicht ein Widerspruch? Bewegen wir uns nicht im Kreise herum? Erst leugnen wir das Punktuelle als eine äußerlich-mechanische Anschauung und betonen die Nothwendigkeit des Processes, der Lebensentwicklung, dann leugnen wir die freie innerliche Lebensentwicklung als Wesen der Wiedergeburt, verwerfen diese Anschauung als eine einseitig innerlich-dynamische und betonen die Nothwendigkeit des rein aus Gott geborenen Lebensanfangs? Nur Eins von beiden kann doch das Wahre sein, da sich, wie es scheint, beide Auffassungsweisen ausschließen?

In dieser egelativ scheidenden Anschauung steckt eben der gefährlichste Irrthum, der — wie mir scheint — schuld ist an der unsäglichen Verwirrung auf diesem Gebiete. Der Begriff der Wiedergeburt ist ja — um doch einen Terminus dafür zu haben — ein organischer, jene Gegensatz des punktuellen Ursprungs und der dynamisch-wachsenden Lebensentwicklung nothwendig mit involvirender. — Wie in jedem Problem, so finden wir auch hier tiefe Einheit von Gegensätzen, durch welche eben das Geheimniß des Lebens bedingt ist, — ein bedeutsam „Widerspiel“ voll tiefen Sinnes; kein „Widerspruch“ voll Unsinn, wie die schale und gassenläufige Oberflächlichkeit des Welturtheils meint. „Der Wind bläset, wo er will und du hörst sein Säusen wohl; aber du weißt nicht, von wo er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.“ Also: τὸ μυστήριον μέγα — das Geheimniß ist zu groß, selbst für die Priester in Israel und für den Nicodemus-Verstand. Es gilt, nicht auseinanderreißen oder scheiden, was Gott zu geheimnißvoller Ehe zusammengefügt, nämlich Geburt und Leben, Leben und Bewegung. Die Wiedergeburt ist allerdings gottgesetzter Anfang des Lebens, aber weil Lebensanfang, deshalb mit begrifflicher Nothwendigkeit als Process verlaufend, als Entwicklung sich kund gebend. Sonst wäre es ja keine Geburt zum Leben, sondern zum Tode. Die Wiedergeburt ist ein organischer Begriff. Denn das geistliche Leben, darin ein Urbild oder Spiegelbild des Leiblichen, ist tiefste Einheit in der Mannigfaltigkeit, concentrirte Lebensbewegung, von einem motorischen Centrum bedingt und doch in seiner Receptivität und Activität frei erscheinend. So ist in der

1) Vgl. Baur apologet. Würdigung der Kindertaufe. Gerbronner Progr. für 1850. S. 25 und Höfling Sacrament der Taufe I., S. 7 f.

That mit dem geheimnißvollen Wesen der Wiedergeburt. Sie ist allein von Gott, als dem wahren schöpferischen Motor, gesehter Lebensanfang, der aber mit begrifflicher Nothwendigkeit zugleich Lebensbewegung und Entwicklung in sich schließt. Beide verhalten sich nicht wie das noch Mangelhafte und seine Ergänzung, wie ein Theil zum andern, es müßte denn der Baum eine Ergänzung der treibenden Wurzel, der Mann eine Ergänzung des Kindes genannt werden. Nein, wie der Mann im Kinde, wie der Baum im Samen real und wirklich, wenn auch noch nicht in vollendetem und erkennlicher Evolution enthalten ist, so ist bei dem Begriff der Wiedergeburt die organische Nothwendigkeit der geistlichen Lebensentwicklung, der Proceß der erneuerten Freiheitsbewegung im Glauben, die in der Bekehrung sich kund gebende subjective Wirklichkeit des Kindesinnens eo ipso mitgeseht, als organisch mit demselben verbundene und aus demselben sich ergebende Momente. Mag man dann immerhin die erste grundlegende, in der persönlichen Freiheitsbewegung noch nicht erkennbar erscheinende wiedergebährende Gottesthät die objective, oder wesentliche, oder die potentielle, oder die keimartige, und die in Folge derselben sich kundgebende geistliche Lebenserneuerung in bewußtem Personleben durch die Bekehrung die subjective, die persönliche, die actuelle und entwickelte Wiedergeburt nennen <sup>1)</sup>: das sind vollkommen irrelevante, die Sache doch nicht genau deckende, sondern nur für den menschlichen Verstand nothwendig Zusammengehörendes trennende Begriffspaltungen. Weil die Wiedergeburt als das tiefste und köstlichste Geheimniß unser ganzes Leben gründet und vollendet, anfängt und schließt, weil unser Kindschaftsleben ebensosehr in ihr wurzelt als gipfelt, seines Wachsthums Anfang als auch seiner Entwicklung Zeit hat, weil so zu sagen in der Wiedergeburt beides, Geburt und Tod, Zeit und Ewigkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Lebensanfang und Lebensbewegung und Lebensvollendung zusammengefaßt erscheinen, deshalb ist sie ein organischer Begriff und will geistlich tief, nicht mit dem Verstande sondern mit dem Glauben, nicht mit dem Erkennen, sondern mit der innersten Erfahrung erfaßt sein.

1) Vgl. Martensen a. a. D. S. 154 über den Unterschied: wesentliche und wahre Wiedergeburt; und Richter a. a. D. S. 257: „objective und subjective Wiedergeburt.“ Sonderbarer Weise bezeichnet Richter die erstere als die ungeistliche, und nur die letztere als die eigentlich geistliche Wiedergeburt. Kann denn die Wiedergeburt anders als „geistlich“ sein?

Das haben wir in dem Bisherigen allerdings noch nicht gethan. Wir haben vorerst nur den normalen Grundbegriff festzustellen gesucht. Es gilt tiefer in das geistliche Wesen der Wiedergeburt eindringen, um die im Begriffe der Wiedergeburt organisch gegliederten und lebendig verwachsenen Momente klarer darzulegen.

Im allgemeinsten Sinne verstehen wir unter Wiedergeburt: durch die Gnade Gottes in Christo Jesu neuschöpferisch vermittelte Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, oder was dasselbe, Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott dem Vater durch Jesum Christum in Kraft des heiligen Geistes. Weil der Mensch von Natur als ein Kind des Zornes geboren, geknechtet durch seinen eigenen gottfeindlichen Willen, als Glied der alten Adams-menschheit, den Tod in sich trägt und dem Tode unterworfen ist, deshalb kann nur durch eine Wiedergeburt Leben gebracht werden. Denn der Tod ist Lösung von Gott, Trennung von seinem Liebesleben. Hätte die Sünde des Menschen Wesen ganz beseffen und seine Substanz durchdrungen, so schwände die Wiedergeburtsmöglichkeit. Könnte aber der Mensch wirklich durch sich selbst und eigene Kraft zum Leben in Gott sich erheben, so schwände die Wiedergeburtsothwendigkeit. Weil der Mensch noch hat den Seufzer nach der verlorenen Freiheit, geweckt durch den Mahnruf des Gewissens, weil die scintillula, der Rest des Gottesbildes in ihm nicht erstirbt ist, sondern nur ohnmächtig erscheint, weil ihm eine *capacitas moro passiva* zukommt, so ist er empfänglich für die wiedergebährende Gotteswirkung, so ist er der Wiedergeburt fähig. Aber weil die Sünde und mit ihr nothwendig verbunden der Tod thatsächlich die Macht über ihn, über sein geistiges, sittliches Vermögen gewonnen hat und andererseits die Ohnmacht des Gewissens sich eben darin kundgiebt, daß es zwar bezugen, aber nicht ändern kann die knechtende Herrschaft der gottwidrigen, den Tod in ihrem Schooße bergenden Selbstsucht, — deshalb ist im Menschen selbst, wie die Geschichte der sich selbst überlassenen Menschen bezeugt, eine regenerirende Kraft nicht vorhanden, deshalb bedarf er einer Neugeburt von oben.

Diese Neugeburt, oder was dasselbe Neu belebung, Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott, ist nun urbildlich in der Person des Mittler, in Christo Jesu vollzogen. Die Herrlichkeit des Weihnachtswunders ist die thatsächlich, die heilsgeschichtlich vollzogene Wiedergeburt

der Menschheit. Aber auch dieses grundlegende, urbildliche Wiedergeburtswunder trägt an sich selbst betrachtet auch nicht bloß punktuellen momentanen, plötzlichen und unvermittelten Charakter. Es beginnt die Menschheitswiedergeburt mit dem Protevangelium und schließt nicht im Weihnachtswunder ab, sondern in der Erscheinung des verherrlichten und wiederkommenden Menschensohnes als des Hauptes der neuen, verkärten Adams-menschheit. Demnach ist mit der Thatsache des Weihnachtswunders in grundlegender Weise, in realer Wirklichkeit das Leben aus Gott erschienen und die Menschheit zur Gemeinschaft mit Gott durch den Gottmenschen wirklich versöhnt, und neugeboren. Es ist thatsächlich: „Friede auf Erden und an den Menschen ein Wohlgefallen.“ Also schon in der grundlegenden, urbildlichen, so zu sagen heilsgeschichtlichen Wiedergeburt der Menschheit in Christo dem zweiten Adam erweist sich der Begriff der Wiedergeburt als ein tief organischer. Die Incarnation ist der wirkliche und wahrhafte Wiedergeburtstag der ganzen Menschheit. Und doch wird dieses neue Leben erst durch das Pfingstwunder zu einem bewußt persönlichen Besitz der Menschheit, so daß mit Recht auch der Pfingsttag als Wiedergeburtstag der Menschheit durch die Inspiration und daher als Begründungstag der Kirche Christi, der neugeborenen Gemeinde bezeichnet wird. — Und wiederum ist der Pfingsttag ein neuer, weissagender Anfang auf die vollendete *παλιγγενεσία* der Menschheit am Ende (Matth. 19, 28), wenn durch den wiederkommenden Herrn nach den letzten Geburtswehen der großen Trübsal der Tod, als letzter Feind überwunden werden wird. Wäre es nun nicht thöricht gesprochen, wenn man in Rücksicht der erst am Ende zu vollendenden Wiedergeburt es leugnen wollte, daß der Pfingsttag und das Pfingstwunder ein wirkliches, reales „Bad der Wiedergeburt“ für die Menschheit, gleichsam eine Menschheitstaupe, Geburt einer neuen Menschheit in Christo genannt werden könne und müsse? Und wiederum, — wäre es nicht schier gottlos, wenn jemand wegen des noch nicht vollendeten Pfingstwunders es bestreiten wollte, daß in der Geburt des Christkinds wirklich und wahrhaft die heilsame Gnade Gottes allen Menschen erschienen sei, und somit die Weihnacht der Wiedergeburtstag der Welt sei?

So tief organisch ist also der Begriff der Wiedergeburt, wenn wir auch nur den heilsgeschichtlich urbildlichen Boden derselben in's Auge fassen <sup>1)</sup>.

1) Vgl. Näheres über dies „gottmenschliche Urbild“ der Wiedergeburt in der schönen Entwicklung dieses Gedankens bei Delitzsch bibl. Psych. S. 279.

Aber die weihnächtliche Incarnation und die Pfingst-Inspiration sind nur die prototypische Quelle und Möglichkeit aller wiedergebährenden Geisteswirkung an dem einzelnen Menschen. — Was verstehen wir denn unter der Wiedergeburt des einzelnen Adamskinds? Wie vollzieht sich die? Worin besteht sie? — Soll und darf man sagen: „die Bekehrung ist die Wiedergeburt?“ <sup>1)</sup> oder „die Erneuerung und Heiligung des Menschen ist seine Wiedergeburt?“ — oder: „Buße und Glaube sind die wesentlichen Momente der Wiedergeburt?“ — oder: „die Rechtfertigung des Menschen aus Gnaden allein durch den Glauben?“ ist seine Wiedergeburt?“ — — Alle diese möglichen und wirklich vorgekommenen Begriffsbestimmungen der Wiedergeburt haben ihre relative Wahrheit; und doch — sobald man sie isolirt oder exclusiv faßt, so werden sie falsch. Denn auch vom Bekehrten und wahrhaft Gläubigen werden wir sagen müssen und dürfen: Er ist noch nicht wiedergeboren, sintemal er täglich den alten Menschen aus und den neuen anziehen soll; sintemal er den Leib des Todes erst ablegen muß, um zur wahren Wiedergeburt, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen. — Und von der andern Seite, wenn wir zurückblicken in sein früheres Leben, müssen wir doch fragen: wann hat sein Leben der Wiedergeburt begonnen, wirklich erst mit der bewußten Bekehrung? Wann ist die eingetreten? Kann er sie auch so telegraphiren wie die revivals in Nordamerika? Wann hat sein Glaube angefangen? Bis wie weit vermag das Bewußtsein der Christen die Gnadenwirkungen des wiedergebährenden Geistes rückwärts zu verfolgen? — Das sind die peinlichen Alternativen, in die wir hineingerathen und keine Antwort wissen, wenn wir das Wesen der geistlichen Wiedergeburt nicht organisch erfassen, d. h. in seiner concentrirten Lebensfülle. Da müssen wir denn sagen: Wiedergeburt des einzelnen Menschen ist nichts anders als die thatsächliche Wiederherstellung seines Kindchaftsverhältnisses zu Gott dem Vater in Christo Jesu, oder was ganz dasselbe ist: die Rechtfertigung des Sünders vor Gott um des Verdienstes Christi willen; oder was wiederum dasselbe ist: die gläubige Annahme der Sündenvergebung in Christo; oder aber: die Eingliederung in den Leib der neuen Menschheit, da Christus das Haupt ist; oder endlich, was wiederum nur ein anders gefärbter Ausdruck für dieselbe Sache ist: die Erneuerung der Lebensgemeinschaft mit Gott durch die Gnade in Christo Jesu. — Voll-

1) So z. B. J. Carlblom a. a. O. S. 355 ff.

endet sein kann das, was in diesen verschiedenen Ausdrücken enthalten ist, erst im Tode, ja nicht einmal im Tode, sondern erst bei der Auferstehung. Dann erst sind wir durch Christum wiedergeboren im ganzen, vollen Sinn. Und doch wissen wir uns schon hier auf Erden mit Recht im Besitze der Wiedergeburt aus Gnaden. Wir sind thatsächlich Gottes Kinder, wenngleich noch nicht erschienen ist, was wir sein werden. Und unsere Gotteskindschaft ist eine lebendig aus Gott geborene, durch Christi Geist erzeugte, und im Glauben unumsstößlich gewisse. Wir sind schon hier wiedergeboren, wir sind neue Creaturen. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden. Wodurch? Seit wann? — Nun von dem Augenblicke an, da ich wirklich durch Gottes Gnade als Kind Gottes hin angenommen worden, da ich in neues Grundverhältniß zu Gott um Christi willen hin versetzt worden. Durch welche Mittel oder wann das geschehen, brauchen wir hier noch nicht zu bestimmen. Nur so viel müssen wir, als für den Begriff der geistlichen Wiedergeburt wichtig festhalten, daß dieser Eintritt in das kindliche Grundverhältniß zu Gott, die Realität der erneuerten Gnaden- und Lebensgemeinschaft in dem Herrn, die Wiedergeburt im concentrirten Sinne ist. Diese schließt aber eo ipso mit innerer Nothwendigkeit in sich, daß auch Kindesinn da sei und Kindesverhalten. Wo dieses letztere gänzlich fehlt, da fehlt der Wiedergeburt der Erweis ihres wirklichen, lebendigen Vorhandenseins. — Der Kindesinn aber als nothwendig mit der Wiedergeburt geknüpfter geistlicher Lebenszustand wird selbstverständlich je nach dem Stadium der menschlichen Entwicklung ein anderer, d. h. ein verschieden gearteter und in psychologischer Beziehung verschieden sich kund gebender sein. Der allgemeine Ausdruck für diesen empfänglich gewordenen Herzensinn, für den kindlich vertrauenden geistlichen Sinn ist der Glaube. Daher nur der Gläubige ein wiedergeborener Mensch ist. Nur er hat in Christo Sündenvergebung. Nur er empfängt das neue Leben. Nur er ist um Christi willen gerechtfertigt. Nur er ist ein Kind Gottes. — Aber der Glaube selbst ist nicht die Wiedergeburt, sondern nur die nothwendige subjective Rehrseite, der reale subjective Besitz des Geistes der Wiedergeburt. — Ebenso wenig ist die Bekehrung die Wiedergeburt, sie ist weder die Voraussetzung und Bedingung (wie der Pietismus meint), noch auch die Folge und Frucht derselben (wie z. B. Harless in seiner Ethik meint); sondern nur — wenn wir so sagen dürfen — die nothwendige Form ihres subjectiven Bestandes im bewußten erwachsenen Men-

schen 1). Wenn einer unbekehrt ist, d. h. bewußtermaßen die Gnade von sich stößt oder sie nicht will, so können wir ihn nimmermehr einen wiedergeborenen Menschen nennen, mag er auch ein Getaufter sein. Denn zum Begriff der Wiedergeburt gehört das Kindschftsverhältniß zu Gott in Christo, welches ohne Kindesinn, d. h. ohne Glauben nicht denkbar ist. Andererseits aber dürfen wir von dem noch unbewußten Kinde nicht sagen: es kann nicht wiedergeboren sein, da es nicht bekehrt ist, und weil es noch nicht den bewußten Proceß, den Kampf der Buße und des Glaubens geistlich durchgemacht hat. Das wäre ganz ebenso, als wenn man von dem erwachsenen Bekehrten sagen wollte, er ist kein Wiedergeborener, weil er noch nicht gestorben und den letzten Entscheidungs- und Wiedergeburtskampf zum ewigen Leben durchgemacht hat. Nein, — es gilt auch hier nicht scheiden, mag man immerhin „Stadien der Entwicklung der Wiedergeburt“ unterscheiden. Aber die Realität, die Wirklichkeit des Kindesverhältnisses zu Gott um Christi willen ist für den Begriff der Wiedergeburt entscheidend und muß auch schon im unbewußten Alter als gottgewirkter Kindesinn, als Kinderglaube da sein können, so gewiß als der sündliche und unkindliche Sinn von Geburt an da ist 2). Je nach dem Stadium der Lebensentwicklung des Menschen wird auch die subjective psychologische Form oder Erscheinung der Wiedergeburt eine verschiedene sein. Das Wesentliche ist nur für alle Fälle dieses, daß der Mensch hinausgerettet sei um Jesu Christi willen aus dem Tode ins Leben, eingetreten aus der angeborenen Gottlosigkeit in die neue Gotteskindschaft, aus dem Unglauben in den Glauben, aus der Natur in die Gnade, aus der Knechtschaft der Sünde in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

Um nun dem eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung näher zu rücken, müssen wir fragen: wodurch, durch welches Mittel, vollzieht sich die Wiedergeburt an dem einzelnen Menschen? Nicht nach der causa mediatrix oder efficiens fragen wir, — denn da versteht sich von selbst, daß nur die Gnade Gottes in Christo das zeugende oder wiedergebährende Motiv und nur der heilige Geist, der Geist des verklärten Christus, der Pfingstgeist das wiedergebährende menschengestaltige Princip sein

1) Sehr treffend Delitzsch bibl. Psych. S. 300: „der Glaube ist die Selbsterweisung des der Gnade der Wiedergeburt zugewandten und sie ergreifenden Ich.“

2) Den Nachweis für die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Kinderglaubens behalte ich mir für den „zweiten Artikel“ vor.

kann. Darüber ist kein Streit unter den gläubigen Theologen. Es handelt sich um die *causa instrumentalis*, um das wiedergebährende Gnadenmittel. Denn auch das dürfte als eine in der gegenwärtigen Theologie nicht mehr streitige Frage bezeichnet werden, daß der Geist Gottes heilsordnungsmäßig nicht ohne Mittel den Menschen heiligt und in die Kindenschaft aufnimmt. Aber darüber sind allerdings die Meinungen sehr getheilt, ob durch das Wort oder das Sacrament, namentlich das Sacrament der Taufe, die Wiedergeburt sich vollziehe.

Die Einen meinen, und zwar sind es selbstverständlich diejenigen, welche mehr den momentanen Charakter der Wiedergeburt betonen, — nur durch das Sacrament der Taufe komme die Wiedergeburt zu Stande, werde der neue Mensch geboren, und das Kindesverhältniß desselben zu Gott dem Vater erzeugt. So man geht von dieser Seite im modern lutherischen Lager wohl gar so weit, zu behaupten: Das Wort Gottes könne nur ein geistiges Verhalten in dem bewußten Personleben des Menschen bewirken; aber dadurch unterscheide sich eben das Sacrament vom Wort, daß das erstere allein ein reales Verhältniß begründen und die Wiedergeburt bewirken könne, während das Letztere, vorausgehend oder nachfolgend, das der Wiedergeburt entsprechende geistliche Verhalten zu Wege bringen solle. Damit hängt denn aufs engste zusammen, daß man dem Wort lediglich einen Einfluß aufs freie Personleben zugesteht, während das Sacrament an den ganzen Menschen sich wende, auch sein Naturleben zu heiligen und ihn dadurch an Leib und Seel in ein neues Verhältniß zu Gott zu versetzen, ihn als ein lebendiges Glied in den Leib Christi einzupflanzen vermöge.

Ich leugne nicht, daß ich gegen diese namentlich durch Martensens Einfluß in neuerer Zeit aufgekommene, angeblich genuin lutherische Anschauung, welche die bedeutendsten Vertreter zählt <sup>1)</sup> und die ich selbst mit Vorliebe früher vertheidigt zu haben bekennen muß, — daß ich jetzt gegen dieselbe auf Grund der heiligen Schrift und unsrer Bekenntnisse glaube protestiren zu müssen. Nicht daß mir in derselben eine unerlaubte und einseitige Ueberschätzung des Sacraments zu liegen scheint, bewegt mich dazu. Vielmehr ist es die Unterschätzung der realen, Alles tragenden, und alle Heilswirkung vermittelnden Macht des Wortes, welche mich zunächst

1) Ich nenne z. B. Thomasius, Stahl, v. Hofmann, Deltsch, Guschke, Höfling.

als Gegner derselben auftreten heißt. Sodann aber die falsch exclusive Verhältnißbestimmung zwischen Wort und Taufe, als könne diese etwas anderes (sachlich genommen) wirken als jenes, oder als sei irgendwie und irgendwann eins ohne das andere zu denken im Wiedergeburtproceß. Ich behalte mir vor später auf den Unterschied von Wort und Sacrament ausführlicher zurückzukommen. Hier sei nur so viel gesagt, daß es eine Verflüchtigung der realen Macht des Wortes zu sein scheint, wenn man denselben — wie soll ich sagen — nur überzeugende, aber nicht zeugende Kraft zuschreibt! Ist denn das Wort Gottes nicht schöpferisches Medium; wie soll die Menschöpfung anders als durchs Wort sich vollziehen? Ist doch die Fleischwerdung des Wortes (*λόγος*) die urbildliche Grundlage und die prototypische Wurzel jeder Wiedergeburt von oben? Lebt auch irgend etwas in der Welt, das nicht getragen wird von seinem allmächtigen Wort (Ebr. 1, 3.), so wie es durch dasselbige als dem allein feinkräftigen Saamen erzeugt und geboren ist (Ebr. 11, 3.)? Ist es doch das Wort Gottes, welches nicht bloß den Geist erquickt und zum bewußten geistlichen Aufschwung bringt, sondern auch — „Leib und Seele gesund macht“, wie das Wort des Herrn, das er zum Sichtbrüchigen sprach: Stehe auf und wandle! — Dir sind deine Sünden vergeben! — Ist nicht des Herrn Wort — und wir meinen hier zunächst nicht das *verbum visibile* des Sacramentes, sondern das *verbum praedicatum et auditum* — ist nicht sein Wort That, ein Hammer der Felsen zerschlägt? Ist nicht das Wort, das unter uns verkündigt worden, (1 Petr. 1, 23 f.) der Saame aus welchem wir wiedergeboren sind? Und wer darf sagen, es wirke nur ein Verhalten und kein Verhältniß? Es wende sich nur an die Reflexion der Menschen und erneuere nicht sein ganzes Wesen? Wer darf sagen, daß die auf Gottes Wort und Zusage sich gründende Rechtfertigung des Sünders nicht That und Wahrheit sei, nicht das Kindesverhältniß und wirkliche *filatio*, Aufnahme in die *οικοδομία* hervorbringe, und erneuere? Und wie kann man sagen, daß selbst die alten Dogmatiker die Leib und Seel erneuernde Realität der wiedergebährenden Wirkung des Wortes nicht erkannt hätten, wenn sie doch in ihrer Lehre von der *unio mystica* auf Grund der realen Heilswirkung des Wortes die substantielle Einwohnung der ganzen heil. Trinität im Menschen behauptet und wohl verstanden haben das Wort, daß unsre Leiber Christi Glieder seien (1 Cor. 6, 19) und Tempel des heiligen Geistes? Ist das nicht Alles Wirkung der neuschöpfe-

rischen, wiedergebährenden, heiligenden, erhaltenden und vollendenden Thätigkeit des göttlichen Wortes?

Aber wie? Wird nicht damit der spiritualistischen und reformirten Anschauung zu viel eingeräumt, welche die specifische Heilswirksamkeit der Sacramente unterschätzt? Wird nicht mit solch' einseitiger Betonung der wiedergebährenden Kraft des göttlichen Wortes auch die Wiedergeburt selbst nothwendig als ein rein innerlicher, durch die bewußt-gläubige Aneignung des Wortes, durch die Bekehrung bedingter geistlicher Proceß aufgefaßt werden müssen? Ist also nicht damit jener oben von uns schon bestrittene, spiritualistische oder dynamisch-subjective Begriff der Wiedergeburt als der einzig mögliche hingestellt? — Kann denn überhaupt noch die Taufe als das Bad der Wiedergeburt gerettet werden?

Ich kann alle diese Zweifelsfragen nur als solche ansehen, welche aus einem Mißverständnisse der obigen, wie mir scheint wahrhaft kirchlichen und schriftmäßigen Anschauung hervorgegangen sind. Denn nicht einer spiritualistischen Auffassung des Sacraments wird durch dieselbe Vorschub geleistet, sondern dem eigentlichen Hauptgrunde solcher Verflüchtigung, d. h. der abstract-subjectivistischen Ansicht vom Worte Gottes wird die Wurzel abgeschnitten. Wollen wir mit Erfolg der reformirten Sacramentslehre entgegenreten auf Grund schriftgemäßer Darlegung, so müssen wir nicht das sogenannte „Naturmysterium“, die „real wiedergebährende Zeugungskraft“ der Sacramente (wie Martensen u. a. wollen) im Gegensatz zum und im Unterschied vom Wort betonen. Denn dafür wird nimmermehr der Schriftbeweis geliefert werden können. Sondern im Gegentheil, mit Luther und allen wahren Kirchenlehrern müssen wir die Leib und Seel erneuernde und wiedergebährende Kraft des Wortes, als der eigentlich wirksamen Realität im Sacrament betonen. Das Wort sie sollen lassen stahn. Das Wort in seiner realen Zeugungskraft wird von den Reformirten, mögen sie Prädestinarianer oder Synergisten sein, mögen sie zum Baptismus oder Methodismus neigen, unterschätzt und verkannt. Und es scheint mir eine wenn auch unbewußte Concession gegen diese verflüchtigend sectirerische Anschauung zu sein, wenn man sagt, das Wort wirke nur ein Verhalten, das Wort wende sich nur an das Bewußtsein, an die persönliche Reflexion, während doch alle Gotteswirkung, alle Heilswirkung an uns, auch die sacramental vermittelte einzig und allein in der Kraft des Wortes seine lebengebende Wurzel hat. Die Sacramente sind ja, was sie sind, nur

durchs Wort, und zwar nicht durchs geschriebene, sondern auch durchs verkündigte Wort Gottes. Weder die Taufe, noch das Abendmahl giebt, in Bezug auf ihren Heilsgelalt, etwas anderes, als auch das Wort giebt, und beide geben das, was sie geben und vermitteln, nur durch das Wort. Denn ohne Wort wäre es keine Taufe, sondern schlecht Wasser. Und ohne Wort wäre es kein Leib und Blut, sondern eitel Brod und Wein. Also das Wort vermittelt die reale Nähe und Wirkung des heiligen Geistes, des wiedergebährenden Principes, so wie die reale Nähe des lebendigen Christus, seines Leibes und Blutes. Ja nicht bloß im Sacrament, sondern überall wo das wahre und wirkliche Wort Gottes ist, ist Christus real und wahrhaftig gegenwärtig. Denn er ist selber leibhaftig das Wort. Und da der Herr Christus nicht, wie die Reformirten wollen, zertheilt werden kann, seine Menschheit im Himmel local ungränzt und eingeschränkt, seine Gottheit, sein „Geist“ allgegenwärtig: — so müssen wir daran festhalten, daß auch durch das Wort sich der ganze Christus, nach seiner ganzen Person, nach seiner Gottheit und Menschheit, nach Leib und Seele uns giebt und uns nahe ist<sup>1)</sup>.

1) Es würde hier zu weit führen, wollte ich diese so zu sagen realistische Auffassung des Wortes auch in Bezug auf die Abendmahlslehre näher durchführen. Allerdings behaupte ich mit unseren alten Dogmatikern, daß auch das Abendmahl „nichts Anderes“ dem Empfangenden biete (wie Stahl in seinem Buch über die Union so häufig betont) als das Wort. Auch im Wort ist Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig und wird nach Joh. 6 auch im Glauben wahrhaft genossen, also nicht bloß im Moment des Abendmahles, da wir Brod und Wein mündlich empfangen. Sonst müßten wir eigentlich immerfort das Abendmahl genießen und müßten von den noch Unconfirmirten sagen, sie seien nicht wirklich und wahrhaftig Glieder am Leibe Christi. Ja im casus necessitatis könnte also dann der Christ sich nicht der Gewißheit getrösten, Christum auch in seiner verkörperten Leiblichkeit zu empfangen und zu genießen, wenn er nicht gerade die Möglichkeit hat das Abendmahl zu empfangen. Ist ja doch im Abendmahl selbst Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig nur kraft des Wortes, und wir sollten ungestraft leugnen dürfen, daß auch das Wort den leibhaftigen Christus uns nahe bringe, uns mittheile! — Aber, — das darf freilich nicht dabei verschwiegen werden — daß wir im Abendmahl dasselbe Heilsobject in anderer Weise als durchs Wort empfangen, nämlich in leiblicher Vermittelung, unter eß- und trinkbarem irdischem Element und daß der Herr kraft seiner Einsetzung, will, es so geordnet hat, daß wir zu unsrer Glaubensstärkung und geistlichen Lebenserhaltung ihn im Abendmahl suchen und finden sollen. Das ist allerdings von tiefster Bedeutung für uns, daß der Herr sich auch hier unserem Bedürfnis anpaßt und sich selbst an die Realität dieser seiner leibhaftigen Selbstmittheilung durch Brod und Wein, durch manducatio oralis gebunden, um uns desto gewisser zu machen, daß wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und Gebein und durch die reale Gemeinschaft mit ihm Vergebung der Sünden haben. — Also nicht etwas „Anderes“ als das Wort bietet das Sacrament des Altars,

Also auch jener Unterschied von Wort und Sacrament, den meines Wissens zuerst Delißsch <sup>1)</sup> betont hat, daß nur in dem letzteren der reale Christus dem Einzelnen nahe ist und mitgetheilt werde, während er im Wort ihm nur zur geistigen Annahme gleichsam vorgehalten, angeboten werde, kann ich nicht als richtig anerkennen. Denn erstens will auch beim Sacrament die wahre Realität der Mittheilung unterschieden sein, je nachdem durch dasselbe Christus dem Empfänglichen oder Unempfänglichen, dem Gläubigen oder Ungläubigen nahegebracht wird. Bei jenen wirkt Christi Nähe richterlich, sie empfangen in ihm also nicht ihren Heiland und Seligmacher; bei diesen wirkt sie heiligend, und sie empfangen den Herrn nicht bloß wirklich, sondern auch wahrhaft, nicht bloß als den nahen, Alles in Allem erfüllenden, sondern als den freundlichen, die Sünder seligmachenden Heiland. Sodann aber ist Jesu Nähe im Sacrament, sowie das Empfangen desselben doch lediglich durch das Wort bedingt, kann also nicht als das Specificische des Sacramentes bezeichnet werden. Endlich aber darf — wie aus dem obigen hervorgeht, — die reale Nähe des Herrn in seinem Worte nicht geleugnet oder der Empfang des Herrn von Seiten des Menschen durch das Wort nicht beanstandet werden, — weil eben das Wort seine Zeugungskraft, die ihm die Schrift zuschreibt, nur hat durch die reale Gegenwart des ewigen Wortes, des ganzen Christus, der sich selbst an sein Wort gebunden hat und deshalb von seinem Wort das Zeugniß giebt, daß es sei Geist und Leben. Er ist ganz eben so real in seinem Wort, wie in dem von ihm gestifteten Sacrament, und wer das Wort Gottes, das wahre, hört, der empfängt Jesum, das lebendige Wort mit derselben unwiderstehlichen Nothwendigkeit als der, der das Sacrament erhält, er empfängt ihn als Heiland oder als Richter, als den Fels des Heils oder des Aergernisses, zu seiner Befeligung oder zum Zeugniß über ihn. Wer kann in dieser Beziehung die unwiderstehliche Macht des Wortes leugnen und sie, wie Delißsch will, nur dem Sacrament vindiciren?

sondern nur anders, d. h. in der Weise lebhafter Vermittelung und Application bietet und bringt uns das Abendmahl den wirklichen Heilschah, Jesum den lebhaftigen Herrn und Heiland, der aber im Worte nicht weniger real gegenwärtig ist, ja nur durchs Wort auch im Abendmahl real gegenwärtig sein und werden kann und will.

1) Vgl. Delißsch: Vier Bücher von der Kirche S. 30 ff. Eng an Delißsch hat sich namentlich Huschke „Wort und Sacrament die Factoren der Kirche“ lutherische Zeitschrift 1849, I. angeschlossen. Könnemann a. a. O. widerlegt Huschke, ohne positiv in die reale Bedeutung und Zeugungskraft des Wortes einzubringen.

Und doch liegt in der Delißsch'schen Anschauung eine particula veri, nur daß, — wie mir scheint — diese Wahrheit zu exclusiv, d. h. mit zu isolirter Betonung der sacramentalen Heilsvermittlung, namentlich durch die Taufe geltend gemacht worden ist. Auch hier gilt's gemäß dem organischen Begriff der Wiebergeburt das Verhältniß der Wiebergeburtsmittel in ihrer organischen Zusammengehörigkeit, in ihrer heilsordnungsmäßigen Verschlungeneit zu fassen.

Man könnte nämlich meiner Darlegung den Vorwurf machen, es sei das Sacrament dann überhaupt unnütz. Was durch ein einfaches Mittel geschehen könne, das vollziehe der Herr nie durch ein doppeltes. Es wäre gegen Gottes weise Deconomie. Das gäbe ja, nach P. Seeburg's Ausdruck, — eine „Heilsdoublette.“ — Ich muß aufrichtig gestehen, daß ich diesen so häufig gemachten Einwand gegen die alt-lutherische Anschauung des Verhältnisses von Wort und Sacrament kaum verstehe. Auch wenn wir einen spezifischen Unterschied nicht klar festzustellen im Stande wären, müßten wir doch Gott in kindlicher Demuth danken für die unserer Schwachheit angepasste Mannigfaltigkeit seiner Heilswege. Aber es liegt doch auch auf der Hand, daß das Sacrament dasselbe Heilsgut in anderer Weise der Vermittelung uns bringt, also die Heilswirksamkeit des Wortes nicht bloß bestätigt, versiegelt, sondern eigenthümlich concentrirt und individualisirt. Gott erweist sich eben auch hier als ein Gott der Ordnung. Wie er die Heilswirkung selber, die Wiebergeburt in organischer Weise vollzieht, — so auch die Heilsvermittlung. Das Wort wirkt die Wiebergeburt nicht ohne Sacrament, das Sacrament nicht ohne Wort. Gemäß göttlicher Heilsordnung ist das Verhältniß kein exclusives, sondern ein organisch inclusives. Daher ist das Sacrament mit Recht geradezu als *verbum visibile* bezeichnet worden. Denn seine wesentliche Eigenthümlichkeit als Wiebergeburtsmittel wurzelt in der Kraft des Wortes, das hier nicht bloß hörbar ist, sondern ein sichtbares, fühlbares, leibliches Element der Vermittelung zu seinem Träger hat.

Daran anknüpfend läßt sich auch die besondere Eigenthümlichkeit des Sacramentes und für unsern Zweck namentlich der Taufe klar und deutlich entwickeln. Es ist zwischen Wort und Sacrament nicht ein Unterschied quoad rem, sondern quoad nos; nicht im Hinblick auf das Heilsgut und die Heilsgnade, — die ist bei beiden ganz und gar dieselbe sondern im Hinblick auf die Art und Weise der Heilsaneignung



oder besser der persönlichen Heilsgewissung. Denn daran liegt dem Herrn Alles, uns unserer Kindschaft gewiß zu machen. Erst da, erst in dem Moment ist das Leben der Wiedergeburt wirklich eingetreten, zum persönlich gewissen Besitz des Einzelnen geworden, wo Gott nicht bloß durch das allgemein verkündigte, sondern durch das individuell applicirte Wort heilsordnungsmäßig den Menschen erfasst, und ihn speciell, diese einzelne Individualität durch die Sündenvergebung um Christi willen heiligt, rettet, erneuert, in Christum einpflanzt, in die Kindschaft aufnimmt. Zwar kann schon die Absolution als das individualisirte und insofern dem Einzelnen vergewisserte Wort bezeichnet werden. Daher bildet sie auch den berechtigten wirklichen Uebergang von den Eigenthümlichkeit des Wortes zu der des Sacraments <sup>1)</sup>. Aber einerseits fehlt bei der Absolution die directe Einsetzung, der directe Befehl des Herrn in Betreff der Handauflegung. Andererseits ist die Handauflegung kein leiblich Element, das als Träger des Wortes und der in demselben enthaltenen Heilsgnade dem einzelnen Empfänger applicirt oder mitgetheilt werden könnte. Es kann daher die Handauflegung in passender Weise die sacramentale Handlung vorbereiten und begleiten, weil sie nach Gottes Ordnung mit dazu dient, die Heilsgewissheit zu vermehren. Aber erst im Sacrament kommt dieselbe heilsordnungsmäßig zur Ruhe, zum Abschluß, zum wirklichen freudigen Glaubensbesitz des Individuums. Und da ist eine besondere Gnade und Herablassung Gottes zu unserer Natur und unserem Bedürfnis, daß er uns diese durchaus notwendige persönliche Heilsgewissheit giebt durch derart leiblich vermittelte und individuell applicirte Heilsmedien, daß schlechterdings nur der Einzelnen sie empfangen kann und sich so — an Leib und Seele — erfasst auch in die durchs Wort verbürgte und uns nahegebrachte Heilsgnade, ja in Christum selbst eingesenkt weiß.

Das ist also das Bedeutsame, das Glaubensstärkende, das Wiedergeburtsträchtige und geistlich Neuschöpferische in den Sacramenten, daß sie im Unterschiede vom Wort gemäß der leiblich-sichtbaren Art des elementaren Heilsträgers dem Einzelnen die Heilsgnade concentrirter und individueller vermitteln und appliciren. Der Unterschied ist also. — wir geben's zu — kein specifischer, kein exclusiver, so daß man mit Stahl sagen könnte, das

1) Man vergleiche Apol. Conf. art. XII., S. 173.: Die Absolution sollt billig das Sacrament der Buße heißen.

Sacrament giebt etwas, was das Wort gar nicht zu geben vermag, was man durchs Wort gar nicht haben kann; das wäre aber auch gradezu falsch und wider Gottes organische Heilsordnung. Nein, der Unterschied ist ein relativer, dem menschlichen Heilsbedürfnis angemessener. Während das Wort als hörbare Rede sich an Alle, an die Gemeinschaft wenden kann, muß das Sacrament als leiblich applicirte Handlung sich nothwendig an den Einzelnen wenden; während das Wort die Heilsgnade in Christo ja Christum selber mehr in der Form geistiger Vermittelung durch das evangelische Zeugnis dem Menschen nahe bringt, giebt sich der Herr durch das Sacrament in der Form leiblicher Vermittelung, dem Bedürfnis der sinnlichen Natur der Menschen sich in herablassender Weise anpassend. Während das Wort, als das eigentlich zeugende Heilmittel, auch ohne Sacrament etwas ist und seine Bedeutung hat, bleibt das Sacrament bedeutungslos, ja ist seinem Wesen nach undenkbar ohne das Wort. Daher, wenn überhaupt die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit gottgesetzter Heilmittel verglichen und gewägt werden darf — so kommt dem Wort der Vorrang zu, ja es ist eigentlich das einzige Gnadenmittel im specifischen Sinne, der einzige Träger des heiligen Geistes, sei es als *verbum audibile* oder *visibile*. Das schließt aber nicht aus, daß bei der organischen Betrachtungsweise die allgemeine Heilswirkung des Wortes doch im Sacrament eigenthümlich vertieft, concentrirt, individualisirt erscheint, ja wenn man will in demselben culminirt; d. h. das Wort bleibt Fundament, aber das Sacrament Spitze der realen Heilsgemeinschaft mit dem Herrn. Denn im Sacramente gipfelt die Heilsgewissheit, weil nirgends so wie im Sacrament der Herr selber handelnd und zwar an uns und mit uns allein und persönlich handelnd erscheint; weil grade im Sacrament der ganze Heilschaps des Wortes dem einzelnen Menschen nach Leib und Seele nicht bloß zugesagt, sondern mitgetheilt, ja nicht bloß mitgetheilt (das geschieht auch durchs Wort) sondern versiegelt, nicht bloß versiegelt, sondern thatsächlich und persönlich geschenkt und zugesichert wird.

Deshalb nehmen aber die Sacramente allerdings auch ein besonderes Verhältniß zur Wirkung der Wiedergeburt des Menschen ein, im Unterschied von der des Wortes. — Namentlich erscheint die Taufe mit innerer Nothwendigkeit als das zwar nicht exclusiv so zu bezeichnende, aber doch — *a parte potiori fit denominatio* — eigentlich so zu nennende Sacrament der Wiedergeburt. Denn während das h. Abendmahl



das neue Leben nie erst zu setzen, und zu begründen, sondern nur durch die heilsordnungs- und stiftungsgemäß unter Brod und Wein in Form sinnlicher Vermittelung dargereichte verklärte Leiblichkeit Jesu den Einzelnen als Glied am Leibe Jesu zu nähren, zu erhalten und zu stärken, und ihn eben dadurch seines Heiles, seiner Kindschaft, seiner Sündenvergebung zu vergewissern hat: — soll gemäß göttlicher Heilsstiftung die Taufe das Sacrament sein, welches die zeugende Kraft des Wortes mit wiedergebährender Kraft an dem Einzelnen geltend macht, d. h. das reale Leben der Wiedergeburt in Christo setzt, gründet, beginnt, und so den Einzelnen in die Wirklichkeit des Kindesverhältnisses zu Gott in Christo aufnimmt, durch eine That Gottes an ihm ihn seiner Heilsgemeinschaft mit Christo, d. h. seiner Sündenvergebung gewiß macht. Deshalb sagen wir mit Recht und innerer Nothwendigkeit: in der Taufe vollzieht sich die Wiedergeburt in ihrer Wirklichkeit, wenn auch noch nicht in ihrer entfalteten Vollendung. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, weil schlechterdings nicht ohne dieselbe die freudige Heilsgewißheit des Einzelnen heilsordnungsmäßig möglich ist, und weil factisch durch dieselbe, als durch die gottgesetzte Thür, der Eingang ins Reich Gottes dem Einzelnen vermittelt, verbürgt; vergewissert und versiegelt erscheint. In der Taufe selbst ist es aber nur das Wort Gottes, welches derselben diese Kraft und Wirksamkeit ertheilt, der Befehl Jesu Christi, die Einsetzung und Stiftung. Das Wasser ist dabei nur das heilsordnungsmäßige leibliche Mittel (*organon, materia ter-restris*), die ewige Heilsagnade, die himmlische Gabe der Sündenvergebung um Christi willen, die Gabe der Kindschaft eben dem einzelnen Individuum wirklich und wahrhaft mitzutheilen.

Wird nun, — so müssen wir fragen, — durch diese heilsordnungsmäßige eigenthümliche Bezeichnung der Taufe, als des besonderen „Bades der Wiedergeburt“ alles das aufgehoben, was wir oben über die wiedergebährende Kraft des Wortes, über das wiedergebährende Prinzip des heiligen Geistes, über den zur Wiedergeburt unbedingt nothwendigen Glauben und über die Nothwendigkeit der Entwicklung der Wiedergeburt von innen heraus gesagt haben? — Nimmermehr. Es wird vielmehr Alles Bisherige dadurch erst bestätigt, zu rechter Klarheit gebracht. — Beginnen wir mit dem letzteren, der nothwendigen Entwicklung des Lebens der Wiedergeburt, — so folgt ja grade erst aus der Taufe sowohl die Möglichkeit, als auch die Nothwendigkeit derselben. Die Möglichkeit, sofern

doch das erst wachsen kann, was schon da ist, was geboren ist, was Wurzel hat und zwar gottgesetzt. Denn nur dem, der da hat, wird gegeben. Nur wer die Wahrheit hat, kann sie suchen, — mag auch dieser antilessingsche Satz paradox klingen. Nur wer in der Wahrheit steht, kann sie erkennen. Nur wer von Gott erkannt ist, vermag ihn zu finden. In der Taufe hat uns Gott erkannt, gezeugt, geboren, zu Christen gemacht; deshalb sind wir erst auf Grund derselben im Stande, als Kinder Gottes zu leben, heranzuwachsen, den Kindesinn zu bewahren. Gott gebührt doch überall die schöpferische Initiative, wie im Natur- so im Geistesleben. Fällt es doch Niemand ein zu sagen, eine Pflanze kann nicht wachsen, weil sie nicht durch *generatio aequivoca* ihren Keim selbst gesetzt hat; warum glaubt man denn auf geistlichem Gebiet feststellen zu müssen, daß ein empfangenes Werk unmöglich der Anfang eines neuen Lebens sein kann?). Wie der schon gesetzte lebendige, keimkräftige Same im Acker die Voraussetzung der Möglichkeit des Wachstums ist, so ist auch beim Menschen Gottes wiedergebährende Wirkung in der Taufe erst die Ermöglichung, die heilsordnungsmäßige Bedingung geistlichen Wachstums. Daraus folgt aber schon, daß mit der Behauptung der Wirklichkeit der Wiedergeburt durch die Taufe keineswegs die Nothwendigkeit der Entwicklung ausgeschlossen erscheint. Eben weil die Wiedergeburt ein organischer Begriff ist, so muß sie einen realen Anfang haben und der geschieht in der Taufe. Aber aus eben dem Grunde involvirt dieser Anfang die Nothwendigkeit des Lebens, wenn die Realität der Wiedergeburt nicht illusorisch, wenn sie nicht zum Zerrbilde eines Scheinlebens werden soll, welches dem Scheintode gleich ist. Also die Wiedergeburt in der Taufe ist mit begrifflicher Nothwendigkeit grade der stärkste Impuls zu fortschreitendem geistlichem Leben, zu stets erneuertem Kindwerden und Kindbleiben, damit das mir um Christi willen zugesicherte Erbe nicht verloren gehe.

Aber der Glaube? Schließt nicht jene Auffassung der thatsächlichen, wenn auch noch nicht vollendeten Wiedergeburt durch die Taufe grade den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* aus? Wenn ich durch die Taufe soll ein Kind Gottes und selig werden, wie kann man denn den Glauben als den allein seligmachenden bezeichnen? Wenn ich durch die Taufe zu einem Gotteskinde wiedergeboren werde, wo bleibt denn meine geistige

1) Vgl. P. Seeberg a. a. O. S. 402.

und geistliche Freiheit? Stürzen wir uns nicht durch solch' objective Tauflehre der Prädestination in die Arme? — Es ist sonderbar, wie solche Illusionen eingebildeter Freiheit und Selbstständigkeit der Menschen Köpfe verwirren können. Wir sagen einfach dagegen: Was hast du, das du nicht empfangen habest? Ist's ein Widerspruch: etwas empfangen haben und doch es als sein freies Eigenthum empfinden, erfahren und in Besitz nehmen. Ich denke, für den Menschen ist das Empfangen aus Gottes Vaterhand nicht bloß kein Hinderniß, sondern Bedingung der Freiheit. Und so ist die Wiedergeburt durch die Taufe, das Empfangen der Kinderschaft um Christi willen, nicht bloß kein Hinderniß, sondern die Bedingung des Glaubens. Wie soll ich denn freudig und zuversichtlich glauben, daß Gott mich um Christi willen als Kind annimmt, wenn ich nicht sein Wort durch seine besondere Heilskraft an mir persönlich erfüllt, bestätigt, vollzogen sehe? Darum will ich mit Luther „nicht meine Taufe auf meinen Glauben, sondern meinen Glauben auf meine Taufe gründen“. Wir reden hier noch gar nicht von dem Unterschied der Kinder- und Erwachsenen-Taufe. In allen Fällen sind Taufe und Glaube durch Gottes Ordnung ebenso tief verbunden, zu ehelicher Geistesgemeinschaft, wie Wort und Geist, Sacrament und Wort, Wiedergeburt und Leben, Gnadengabe und Freiheit. Also nicht zur Taufe hinzu, gleichsam ergänzend, muß der Glaube kommen, damit jene ein Bad der Wiedergeburt werde; sondern die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt, weil sie den Glauben erzeugt oder den durchs Wort schon vorbereitend gewirkten zu dem vollen *ἄρτος*, der kindlichen Heilszuversicht erst bringt. Es versteht sich von selbst daß jenes eben beim Kinde <sup>1)</sup>, dieses beim Katakumenen oder erwachsenen Täufling der Fall ist. — Wie aber, wenn der als Kind getaufte ungläubig wird oder bleibt, oder der als Erwachsener Getaufte heuchlerisch und ungläubig die Taufe empfangen hat? Ist sie auch in solchem Fall „Bad der Wiedergeburt“, setzt sie auch in solchem Fall den realen Anfang des neuen Lebens? — Ich leugne nicht, daß hier sich die Schwierigkeit der ganzen Frage concentrirt. Aber je mehr hier der Knoten des Problems geschürzt erscheint, desto weniger dürfen wir leichtfertig mit unserm kurzsichtigen Verstande ihn lösen wollen oder es als eine „sonderbare Wiedergeburt“ bezeichnen <sup>2)</sup>, von welcher „eventuell der Betref-

fende selbst nichts weiß“. Der verlorene Sohn hat in der Wüste auch nichts gespürt und gezeigt vom Kindesinn und Kindesrecht, und doch standen dem Sohne die Vater-Arme offen und das Verhältniß war durch sein unkindliches Verhalten nicht aufgehoben. Der Gottlose und Ungläubige, der seine Taufe und somit sein Kindesrecht im Hause Gottes mit Füßen tritt, kann doch die in der Taufe ihm mitgetheilten Gabe nicht aufheben, ungültig machen, sondern soll sich vielmehr im Fall der Buße ohne erneuerte Taufe derselbigen getrösten und sie wieder verwerten, flüssig machen, nachdem sie so lange gleichsam geruht. Der gesegnete Heilempfang der Taufe ist allerdings durch den Kindesinn und das Kindesverhalten bedingt, nicht aber die gottgewollte Heilsrealität dieser Handlung. Wie Christus der Sünderheiland bleibt und mit Recht genannt wird, auch wenn er beim Abendmahl vom Ungläubigen zum eigenen Gericht empfangen wird, wie das Abendmahl heilsordnungsmäßig das Sacrament des Leibes und Blutes Jesu bleibt, auch wo es ungläubig verwaltet oder empfangen wird, — so bleibt auch die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt nach göttlicher Bestimmung, auch wo sein Segen nicht angeeignet und zu freiem Besitz des Täuflings erhoben, sondern zeitweilig oder ganz verschert wird. Auch der Gottlose und Heuchler hat in der Taufe das Recht und die Macht der Kinderschaft in Christo wirklich empfangen <sup>1)</sup>, nur daß er dieselbe brach liegen läßt und nicht sich zum Segen benützt. Gerade der Mißbrauch hebt nicht auf, sondern bestätigt und beweist die Heilsrealität der wiedergebährenden Taufwirkung, — sofern auf der Folie derselben das Gottwidrige des Unglaubens doppelt schroff hervortritt, also die Schuld der Menschen erhöht wird. Die Taufe bleibt aber an sich ihrer wesentlichen Bestimmung nach auch in solchem Fall Wiedergeburtssacrament, da ja nach eingetretener Buße die Handlung nicht wiederholt werden darf; da auch bei menschlicher Untreue Gott treu bleibt in seiner Zusage; da bei ungeistlichem, unkindlichem Verhalten des Täuflings die Kraft der Wiedergeburt als Taufgnade, gleichsam als letzter Keim im Herzensacker des verlorenen Sohnes noch immer seiner kräftigen Entfaltung harret, sobald etwa wieder der Boden gelockert und für den Thau der Gnade empfänglich werden sollte. Also — auch in diesem schmerzlichsten und schwierigsten Fall

1) Das Nähere darüber s. im 2ten Artikel.

2) Seeberg, a. a. D. S. 410.

1) Vgl. darüber die sehr feine Entwicklung bei Thomasius Dogmatik Bb. III., 2. S. 9.

bleibt trotz der mangelnden, gottgewollten Entfaltung und mit erhöhter Verantwortlichkeit des Menschen die Taufe im besonderen Sinn das „Bad der Wiedergeburt“. Und weil sie das ist, so soll der Glaube sich ihrer getrösten, als der gewissesten Zusage Gottes, als der Gottesthat an uns, durch welche wir persönlich erwählt und Christo, dem Haupte, eingegliedert sind. So wenig ist also die Bezeichnung der Taufe als des „Bades der Wiedergeburt“ im particularistischen Sinn prädestinationisch, daß vielmehr gerade die deterministische Anschauung die Realität des Tauf sacramentes untergraben muß, weil beim Nichtprädestinirten die Taufe als bloß irrelevante Ceremonie erscheint <sup>1)</sup>. Und so wenig hebt die Taufe die Freiheit des Menschen in Betreff seiner persönlichen Heiligung auf, daß sie vielmehr dieselbe erst ermöglicht und ihn durch eine zuvorkommende Gnadenthät Gottes erst errettet aus der knechtenden Sisyphusarbeit einer immer bloß versuchten Selbstheiligung. Und so wenig hebt die wiedergebährende Wirkung der Taufe das *sola fide* auf, daß sie vielmehr dasselbe erst ins hellste Licht stellt, d. h. die Alleinwirksamkeit und Zuvorkommenheit der rettenden und den armen Sünder um Christi willen rechtfertigenden Gnade klar wie das Sonnenlicht hinstellt und dem Menschen eben wirklich als das einzig mögliche Empfangsorgan (*ὄργανον ληπτικόν*) für die segensreiche Annahme der Taufgnade den im Glauben sich kundgebenden, allein auf Christum vertrauenden Kindesglauben hinstellt. Ja, wir möchten sagen, das Kriterium für den Ernst, den man mit dem *sola fide* macht, mit dem allein aus Gnaden um Christi willen, — ist die Anerkennung der in der Taufe vollzogenen Wiedergeburt, weil da auch jeder Schein einer Selbstrechtfertigung oder einer synergistischen Anschauung unbarmherzig fallen muß. In der Anerkennung der Taufe als des Bades der Wiedergeburt erscheint die Anerkennung der Rechtfertigung allein aus Gnaden als in ihrem glänzenden Krystallisationspunkt. Wie aber bei dieser unsrer oder der kirchlichen Ansicht die Taufe zu einem „Ruhefassen des eingeschlafenen Gewissens“ werden und die Behauptung daraus entstehen könne, daß, „wen die Kirche getauft und für einen Gläubigen gehalten, immer einmal müsse selig werden“, — wie man hier von einem angeblich irresistiblen Gnadentwort reden kann <sup>2)</sup> — erscheint mir unbegreiflich, da ja die Taufe, indem sie giebt,

verpflichtet und indem sie den kindlichen Gläubigen heilt, den Unkindlichen, Ungläubigen richtet und doppelt verantwortlich macht.

Aber der heilige Geist, das eigentlich wiedergebährende Princip, der menschengestaltige Factor, — kann der an die Taufe gebunden werden? Heißt es nicht von ihm, er wehe wo er wolle? Ist die Geistestaufe nicht oft von der Wassertaufe geschieden und ohne Vermittelung der letzteren erteilt worden? — Alle diese Fragen sind wiederum nur Ausgeburten des abstract raisonnirenden Verstandes, der sich schlechterdings nicht beugen will unter Gottes Heilsordnung. Allerdings weht der heilige Geist, wo er will und wir können und dürfen seiner Freiheit nicht Schranken setzen. Allerdings kann er ausnahmsweise auch unmittelbar den Menschen erfassen und ist für sich nicht an die äußeren Heilmittel gebunden. Daher auch die *necessitas sacramenti* nicht eine absolute, sondern eine heilsordnungsmäßige. Daher der richtige Satz der Alten: *privatio sacramenti non damnat, sed contemtus*. Wir dürfen also freilich der Liebe Gottes nicht solche Schranken setzen, daß wir sagen, Gott kann niemand selig machen oder nengebären, außer durch die Taufe. Aber thun wir das, wenn wir — gemäß der göttlichen Ordnung und Selbstoffenbarung — für uns den heiligen Geist an die hör- und sichtbaren Gnadenmittel knüpfen und auf Grund der Schrift mit den Vätern im Glauben feststellen: „Der heilige Geist kommt nicht ohne äußere Mittel“; — wenn wir, in der Befürchtung unsrer Heilsgewißheit zu verliegen, schlechterdings Weg und Brücken nicht unsrer Heilsgewißheit zu verlegen, schlechterdings Weg und Brücken nicht wollen abreißen lassen, weil wir sonst die Kluft gegenüber dem absolut geistigen heiligen Wesen Gottes mit Schrecken empfinden müßten? Sagen wir denn, daß der heilige Geist nur durch die Taufe wiedergebährend wirkt? Thut er dasselbige nicht auch durchs Wort? Sind nicht alle seine Heilswirkungen im Herzen des Menschen darnach angethan, das in der Taufe wirklich gewordene Leben der Wiedergeburt subjectiv wahr zu machen und Christum, den wir in der Taufe angezogen, nun auch in uns zu verklären von einer Klarheit zur andern, bis wir durch Tod zum vollen, wahren Leben eindringen? — Hier ist doch überall keine Spur von einem Gegensatz zwischen Wasser- und Geistestaufe, sondern durch Gottes Heilswort ist eben die Wassertaufe, die Eine wahre Taufe, zugleich die grundlegend wiedergebährende Geistestaufe, die aber — dem organischen Charakter der Wiedergeburt gemäß — nicht ein für allemal abgeschlossen ist, sondern mit Nothwendigkeit wachsend sich vertieft und entfaltet, als eine in dem ganzen

1) Vgl. Darüber die vortreffliche Entwicklung bei Martensen, die Taufe und die baptistische Frage.

2) P. Seeberg a. a. D. S. 399. vgl. S. 402.

Proceß der Bekehrung und Erneuerung bis zur Vollendung durch stete Geisteswirkung im Herzen des Wiedergeborenen sich lebendig bewährende.

Daß aber endlich die Bezeichnung der Taufe als des specifischen „Bades der Wiedergeburt“ nicht in Widerspruch steht mit der zeugenden und wiedergebährenden Wirksamkeit des Wortes folgt nunmehr aus dem bisher Gesagten von selbst. Denn abgesehen davon, daß die Taufe eben nur durchs Wort das „Bad der Wiedergeburt“ ist und sein kann, — denn ohne Wort wäre es keine Taufe, sondern „schlecht Wasser“: — bleibt das Wort doch das das Leben der Wiedergeburt im Menschen erhaltende, ja in der That stets subjectiv wahrnehmende, weil bekehrungskräftige Mittel, mag die Taufe als Kindertaufe oder als Katechumenentaufe vollzogen sein. Sehr treffend bezeichnet der Ausspruch Höfling's <sup>1)</sup> das Verhältniß von Wort und Taufe in Bezug auf die Wiedergeburt: „Sie werden, sagt er, als in einem solchen Verhältniß zu einander stehend gedacht werden müssen, daß die natürliche und eigenthümliche Wirksamkeit der einen immer an der der anderen ihre notwendige Ergänzung findet und beide, obwohl für den gleichen Zweck, doch in qualitativ verschiedener Weise wirksam sind. Die Kirche kann daher jedes immer nur in Aussicht und Hoffnung auf die nachfolgende und ergänzende Mitwirkung der andern in Anwendung bringen.“ Ist also das „verbum visibile“ in der Taufhandlung das den realen Bestand des neuen Heilslebens in dem Einzelnen begründende, so ist das „verbum auditum“ das dieses Heilsleben in seiner innern, idealen Wahrheit erhaltende; die Taufe ist und bleibt das zeugende „Bad der Wiedergeburt“, durch welches der Einzelne wirklich ein Kind Gottes wird; das Wort aber das überzeugende, bekehrungskräftige Gnadenmittel, durch welches der persönliche Besitz des Geistes der Wiedergeburt zur bewußten Wahrheit wird, in dem stets von neuem gewirkten und erhaltenen bußfertig-gläubigen Kindesfinn des Getauften. —

Das Resultat der bisherigen grundlegenden positiv-dogmatischen Entwicklung, mit der ich durchaus nicht etwas Neues geben, sondern nur das Alte gegenüber der modernen Mißdeutung und Umdeutung bewahren und rechtfertigen wollte, ließe sich etwa in folgenden drei Sätzen thesenartig zusammenfassen.

1) Vgl. Sacrament der Taufe I., S. 16.

1) Ihrem allgemeinen Begriffe nach ist die Wiedergeburt weder als ein einmaliger, in sich abgeschlossener Act, noch auch als ein allmählicher psychologischer Proceß, sondern als ein derartig gottgesetzter realer Anfang des neuen Lebens zu betrachten, welcher mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben bis zur idealen Vollendung involvirt.

2) Ihrem geistlichen Wesen nach ist die Wiedergeburt weder (bloß objectiv) als ein irreführer den Sünder zum Gotteskinde plötzlich erneuernder Gnadenact Gottes, noch auch (bloß subjectiv) als die in der Bekehrung und Heiligung sich vollziehende gläubig-bußfertige Sinnesänderung des Menschen zu fassen, sondern als dasjenige geheimnißvolle erst in jenem Leben vollendete Gnadenwunder Gottes des heiligen Geistes, durch welches der als Adamskind zum Tode geborene natürliche Mensch um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt und als Glied der neuen Menschheit in das Kindschftsverhältniß zu Gott aufgenommen erscheint.

3) An dem Einzelnen vollzieht sich dieses Gnadenwunder weder ausschließlich durch das verbum visibile des Tauff sacramentes, noch auch lediglich durch das gläubig aufgenommene verbum praedicatum, sondern überhaupt durch das einige Heilmittel des zeugungskräftigen Wortes. Dasselbige bewirkt aber heilsordnungsgemäß erst in der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt“ den wirklichen, heilsgewissen Anfang des neuen Lebens in Christo, welches jedoch als solches nur durch die fortgesetzte Ineinwirkung des allgemeinen und individualisirten, des hörbar und sichtbar gespendeten Heilswortes (Predigt und Sacrament) zur wahren Vollendung sich zu entfalten und zu verklären vermag.

Diese Sätze habe ich nunmehr, namentlich im Gegensatz zu P. Seeberg's Darstellung als biblisch, im Gegensatz gegen des seligen Carblom Entwicklung als symbolisch begründete näher nachzuweisen.

(Fortsetzung folgt.)

## Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae*,

von

Prof. Dr. A. u. Ottingen.

### Erster Artikel. (Fortsetzung <sup>1)</sup>). Wiedergeburt und Taufe.

Wenn ich mich anschicke, mein durch dogmatisch-grundlegende Entwicklung gewonnenes Resultat über das Verhältniß von Wiedergeburt und Taufe, genauer über das Wesen der geistlichen Wiedergeburt und die gott-gesetzten Wiedergeburtsmittel aus der h. Schrift zu erweisen, so drängt mich dazu zunächst das allgemeine Bedürfnis, dogmatische Aussagen an der *unica norma* zu prüfen, und in diesem Feuer zu bewähren, was an denselben wirklich probekhaltiges Gold ist. Sodann aber leugne ich nicht, daß noch ein besonderes Motiv mich dazu veranlaßt hat, den erwähnten Lehrpunkt einer erneuten Schriftuntersuchung zu unterwerfen. Es ist in neuester Zeit viel geschrieben worden über „Wiedergeburt und Taufe“. Praktisch und wissenschaftlich versucht man es, den zerfetzenden Tendenzen des „modern glänzigen Bewußtseins“ gegenüber die volle Heilswirksamkeit des Sacramentes zu wahren. Ja, es treten neue Theorien zu Tage, welche die spezifische Eigenthümlichkeit des Sacramentes überhaupt und des Tauf sacramentes insbesondere im Unterschiede von der des Wortes betonen und auf solchem Wege die „kirchliche Objectivität“ im Zusammenhange mit der Lehre von der thatfächlichen Wiedergeburt durch die Taufe zu retten sich bemühen. — Und doch — oder gerade deshalb: „sie kommen weiter von dem Ziel!“ Sie achten für eine Consequenz des kirchlichen Lehrbegriffs, was einer Unterminirung desselben durch theosophische Theorien sprechend ähnlich sieht.

In der Betonung der sogenannten realen „Naturwirkung“ der Sacramente entschwindet einem nur zu leicht der vollkräftige Begriff des Wortes unter der Hand; man entzieht dem letzteren etwas von seiner neuschöpferischen, Alles tragenden und wiedergebährenden Macht, um dem Sacramente doch etwas Besonderes, etwas „Specificisches“ zu vindiciren und beachtet, wie mir scheint, zu wenig, daß im Worte der zeugungskräftige Saame für alle Heilswirkungen zu suchen und zu finden ist. Und wie merkwürdig! — Diese neue, ja von ernsten und gründlichen lutherischen Theologen als neu anerkannte Theorie macht durchaus nicht Anstalt, ihre theosophische Sacramentslehre, wie ich sie kurzweg nennen möchte, aus der Schrift zu begründen, aus dem Worte Gottes zu erhärten. Selbst ein so tiefgehender Forscher, wie Thomasius, hat seine mit großer Keuschheit und der ihm eigenen Bartheit des Sensoriums für die dogmenhistorischen Voraussetzungen vorgetragene Sacramentslehre als Consequenz des lutherischen Principis durchzuführen versucht, ohne auch nur einen Schriftbeweis für den Inhalt des betreffenden, sehr wichtigen §. 70 anzudeuten <sup>1)</sup>. Zwar wird von ihm bei der Behandlung der einzelnen Sacramente, namentlich der Taufe (vgl. III., 2. S. 21.) zum Beweis ihrer spezifischen Naturwirkung vorübergehend auf einzelne Schriftstellen hingewiesen, in welchen jene Auffassung vielleicht angedeutet sei. Aber das kann doch unmöglich ausreichen, um ein solches Novum als Schriftlehre zu erhärten, namentlich wenn die fraglichen Stellen in dieser Beziehung mehr als strittig sind.

Dazu kommt, daß viele Vertreter dieser neuen Sacramentstheorie, welche meines Wissens nur Stahl als die wirklich altlutherische mit eigenthümlicher Unbefangenheit zu bezeichnen sich erlaubt hat, — daß viele Vertreter derselben ohne weiteres die spezifisch wiedergebährende Wirkung allein dem Taussacrament zuschreiben, ohne sich auf eine nähere Erörterung dessen einzulassen, was die heil. Schrift über den Begriff und die Mittel der geistlichen Wiedergeburt aussagt. Durch keinen Satz kann der guten Sache mehr geschadet werden als durch den von kirchlicher Seite oft ganz abrupt ausgesprochenen: „Nur in der Taufe geschieht die Wiedergeburt!“ — Dadurch geben wir den Feinden Waffen gegen uns in die Hand. Denn

1) „Dies ist unsere Anschauung“, sagt Thomasius S. 118, „welche, wie wir hoffen, der Schrift entspricht.“ — Warum wird denn bei diesem Novum nur (S. 121) „der kirchliche Consensus und der gegenwärtige Stand der Frage“ ins Auge gefaßt, und der Schriftbeweis geradezu weggelassen? —

1) Vergl. in demselben Jahrgange dieser Zeitschrift Heft III.

es ist handgreiflich und sonnenklar, daß die Schrift die Wiedergeburt auch aus dem Worte Gottes, und zwar dem unter uns verkündigten her, leitet (vgl. u. das über 1. Petr. 1, 23; Jac. 1, 18; 1. Cor. 4, 15 z. gesagte). Daher thut es noth, nicht bloß die Frage nach den Wiedergeburtsmitteln, sondern namentlich auch die nach dem Wesen der geistlichen Neugeburt selber mit Rücksicht auf diese neueren Theorien eingehender zu untersuchen, um jeglichem Mißverstände und jeglicher Mißdeutung der kirchlichen Lehre zu wehren. Ich weiß wohl, daß die h. Schrift in Betreff der centralen Heilsfragen keine abstracten Wesensbestimmungen aufstellt, und es kann daher vielleicht willkürlich erscheinen, auch den Begriff der Wiedergeburt in ihr gelehrt finden zu wollen. Dennoch erscheint es mir nicht bloß möglich, sondern auch nothwendig, aus den betreffenden Schriftanschauungen und Aussagen sich den präcisen Begriff der Wiedergeburt zu abstrahiren, damit man nicht immer und immer wieder sich mißverstehe und verwirrende Resultate aufstelle. Ich kann nicht anders, als es aufrichtig bedauern, daß z. B. Delitzsch in seiner biblischen Psychologie, wo er tiefsinnig und geistvoll über die Wiedergeburt handelt, eine genauere Begriffsbestimmung derselben aus der heil. Schrift nicht giebt. — Wie unumgänglich nothwendig dieselbe ist, können wir z. B. aus neueren Behandlungen des Lehrstücks von der Taufe erkennen, in welchen zugestanden wird, daß dem Täufling, auch dem Unmündigen, durch das Sacrament Vergebung der Sünden, ohne wahrhafte Neugeburt zuertheilt werde<sup>1)</sup>; oder daß der Täufling „in ein verändertes Rechtsverhältniß zu Gott“, ja gradezu in das „Kindesverhältniß“ versetzt erscheine, ohne daß an ihm die Wiedergeburt durch die Taufe gewirkt worden sein soll<sup>2)</sup>. Namentlich erscheint mir die genannte Abhandlung von P. Seeberg an einem vollkommen unklaren Begriff der Wiedergeburt zu laboriren. Denn sonst wäre es undenkbar, wie er beim Resultat seiner allerdings sehr flüchtigen Schriftforschung dabei anlangen kann, zu leugnen, daß nach der Schrift die Taufe Wiedergeburt wirke, und doch zu behaupten, daß sie „Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte wirke“. Ist denn für den sündig geborenen Menschen diese letztere möglich, ohne Neugeburt von oben? Unter solchen Umständen ist es freilich nicht zu verwundern, wenn Seeberg gesteht, „ihm schein nicht klar zu sein,

was der Apostel Paulus sich unter *παλιγγενεσία* gedacht habe“. Allerdings kann einem das nicht klar werden, wenn man nicht eingehend untersucht und sich z. B. bei der wichtigen Stelle Eph. 5, 26 dabei begnügt zu sagen, es werde da „von dem reinigenden Bade des Wassers im Worte geredet“, und wenn man nicht mit einer Silbe dessen erwähnt, wie das dort erwähnte „Wasserbad im Wort“ den heilswirksamen Mittelpunkt des h. Taussacramentes berühre. Es ist doch schier unglaublich, daß ein Pastor, der zur Begründung der Lehre von der Taufe „direct in die heil. Schrift sich zu vertiefen“ ansetzt, doch in Matth. 28, 19. 20. „nichts Neues“ gesagt findet und bei der wichtigen Stelle Gal. 3, 26. 27. meint, „man könne hier vielerlei Gedanken haben, aber es werde dem Exegeten schwer fallen, nachzuweisen, daß seine Gedanken die des Apostels gewesen;“ und bei Joh. 3, 5 durch das *ἐξ ὕδατος* sich „befremdet“ fühlt, „da nicht gut zu begreifen sei, wie in dieser Sache das Wasser als wirkende Potenz gedacht werden könne.“ — ! — Ist es bei so oberflächlichem exegetischen Herumtasten an dem Fels des Heils ohne ernste Vertiefung in den Schacht der Wahrheit überhaupt möglich, das Gold der reinen Lehre zu Tage zu fördern? Ist es denn noch verwunderlich, daß bei solch einer Schriftforschung nach geschehener Betrachtung von so grundlegenden Stellen, wie Joh. 3, 5; Matth. 28, 19. 20; Marc. 16, 15. 16; Act. 2, 38; 8, 16. 38; 9, 18; 10, 48 nur das vage und öde Resultat herauskommt: „über das innere Wesen, über die Wirkungen der Taufe war uns bisher nichts klar geworden.“ Hier reflectirt sich aber nur in handgreiflicher Weise die Unklarheit des Verfassers, der in Einem Athemzuge auszusprechen wagt, daß die Taufe nach jenen Stellen „in Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gotte setze“ und daß dennoch über „die Wirkungen der Taufe“ durch jene Stellen „kein Aufschluß“ gegeben sei! — Auf solchem Wege wird wahrlich einer „Lehreinigung“, die nach Seeberg's Meinung „in diesem Stücke noch sehr fehle“, nicht vorgearbeitet, sondern dazu beigetragen, die Schwachen zu verwirren und wirklich den Wahn zu verbreiten, als sei, wie Seeberg meint, „die Lehre von der Taufe vielfach noch eine offene Frage, ja vielleicht gar eine Wunde unserer Kirche.“ Mir erscheint gerade unsere alte lutherische Lehre von der Wiedergeburt und Taufe als ein starkes Bollwerk unsere Kirche, als eine feste Burg für jagende Gewissen; und es gilt nur gegenüber neueren Mißdeutungen den Felsengrund aufzuweisen, den dieselbe in der heiligen Schrift hat, unumstößlich

1) Vgl. Richter Stud. u. Krit. 1861. II. a. a. D. S. 240 ff.

2) Vgl. P. Seeberg. Ueber die Taufe zc. Dorp. Zeitschrift III., 3. S. 398.

und klar für jedes kindliche Gemüth und nur oft verschüttet und untergraben für solche Meister in Israel, deren Nicodemusverstand gern grübelt und mit einem: „wie mag solches zugehen?“ — sich den Einblick in die Tiefe verschleiern.

#### Allgemeiner Begriff der Wiedergeburt.

Es kann allerdings auf den ersten Blick schwierig und gewagt erscheinen, einen klar fixirten Begriff der Wiedergeburt aus der heiligen Schrift entnehmen zu wollen, da dieselbe nicht bloß — wie gesagt — keine Begriffsbestimmungen aufstellt, sondern sogar den Ausdruck „Wiedergeburt“ (*παλιγγενεσία*) bekanntlich nur an zwei Stellen und an diesen grade in verschiedenem Sinne gebraucht. Denn ganz abgesehen davon, ob man in Tit. 3, 5 das „Bad der Wiedergeburt“ mit der Taufe identificirt oder nicht, steht doch für alle Ausleger dieser Stelle fest, daß — wie schon aus dem Aorist *ἔσωσεν* folgt — hier nicht von einer erst zukünftigen, sondern thatsächlich vollzogenen Wiedergeburt die Rede ist; daß also die „Wiedergeburt“ ihrem allgemeinen Begriffe nach nicht bloß als einst zu vollendender Proceß, sondern als bestimmte reale Heilswirkung des Geistes Gottes, als göttlich vermittelte Thatsache anzusehen sei. Und doch wird an der einzigen anderen Stelle, wo die „Wiedergeburt“ genannt wird und zwar von dem Herrn selber (Matth. 19, 28), dieselbe als mit der schließlichen Heilsvollendung und Wiederkunft des Menschensohnes zusammenfallend bezeichnet. Da der Herr spricht hier sogar ausdrücklich von der Wiedergeburt, (*ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*, mit dem Art.), womit er anzudeuten scheint, daß dann Alles was Wiedergeburt genannt mag werden, sich gleichsam in seinen wahren, ebenso idealen wie realen Höhepunkt zusammenfaßt. Es ist die Wiedergeburt *κατ' ἐξοχήν*, die sich dann vollziehen, verwirklichen soll, wenn „des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit.“ So scheint es denn, daß nach diesem Ausspruch der allgemeine und volle Begriff der Wiedergeburt nur als ein allmäliger, hier auf Erden nie zu einem Abschluß kommender Proceß gedacht sein will, gleichsam als continuirliche Geburtswehen, die erst an jenem großen Tage, an welchem die Schmerzen (*ὠδίνες*) des Todes gänzlich werden überwunden sein (Matth. 24, 8; Marc. 13, 8), das gottgewollte, herrliche Kind der neuen Menschheit, des verklärten Leibes Christi, da Er das Haupt ist, zur vollen Ausgestaltung werden kommen lassen. — Kurz dort erscheint die Neugeburt als geschehene, abgeschlossene

Thatsache, hier als zwar begonnene, aber noch im Proceß begriffene, einst erst zu vollendende Evolution.

Befremden kann dieser scheinbar sich ausschließende Doppelbegriff nur dann, wenn man den von uns so genannten organischen Begriff der Wiedergeburt sich nicht anzueignen vermag. Wie sehr derselbe durchgehend in der h. Schrift vorausgesetzt ist, werden wir näher zu erkennen im Stande sein, wenn wir nicht bloß auf jenes zwei Mal vorkommende Hauptwort „Wiedergeburt“ achten, sondern mit demselben vergleichen den Begriff, der mit den passivischen Ausdrücken: „aus Gott geboren werden,“ „von oben,“ „aus dem Geist geboren werden,“ (*ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι, ἄνωθεν, ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι*), — sodann mit den activischen: „gebähren,“ „wiedergebähren,“ „lebendig machen,“ „erneuern,“ (*γεννᾶν, ἀναγεννᾶν, ἀποκυστῆν, ζωοποιεῖν, ἀνακαίνισαι, ἀνακαινοδοῦναι*) sowie mit den substantivischen: „Erneuerung,“ „Neuheit des Lebens,“ „neue Creatur,“ „neuer Mensch,“ (*ἀνακαίνωσις, καινότης ζωῆς, καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος*) in der heiligen Schrift verbunden zu werden pflegt. Alle diese Bezeichnungen gruppiren sich um den centralen Begriff der Wiedergeburt und erhalten aus demselben ihr rechtes Licht.

Allen gemeinsam ist offenbar und anerkanntermaßen der Grundgedanke, daß ein neuer Lebensanfang schöpferisch in diese Todeswelt hineingezeugt werden muß, wenn anders die Ueberzeugung von einem wahren und ewigen Leben in Gott Grund haben soll. — Ob bei dieser Lebenserneuerung mehr der Nachdruck gelegt wird auf den in dem *ἀνα* enthaltenen Begriff des neuen Anfangs von vorne, (wie das in allen oben citirten Compositis mit *ἀνα* der Fall ist) oder auf dem im *ἄνωθεν* (Joh. 3, 5 ff.) jedenfalls zunächst liegenden Gedanken: „von oben“ — scheint mir vollkommen irrelevant zu sein. Da grammatisch die Sache sich nicht entscheiden läßt <sup>1)</sup> und auch bei der Uebersetzung *ἄνωθεν* = von vorne, von neuem

1) Vgl. über den Begriff des *ἄνωθεν γεννηθῆναι* die eingehende Untersuchung von Wosß in der Zeitschrift f. luth. Theologie 1854, II. S. 252. Für die Auffassung des wichtigen Hauptgedankens in Joh. 3, 5 erscheint der Streit über die genaue, formale Begriffsbestimmung des *ἄνωθεν* wirklich gleichgültig. — Mag immerhin Nicodemus — wie Hofmann (Schriftbew. zweite Aufl. II, 2 S. 11 f.) betont — das *ἄνωθεν* so verstanden haben, als sollte der Mensch inmitten seines Lebens wieder von vorn zu leben anfangen; — das beweist ja keineswegs die Richtigkeit dieser Deutung, da dieser Meister in Israel auch das *γενναῖσθαι* in äußerlichem Sinne, also falsch auffaßt, um gleichsam die Unmöglichkeit der Erfüllung jener Forderung Jesu in das greifste

— diese Erneuerung nur als eine himmlische, von Gott, aus dem Geiste Gottes stammende, also doch eben von oben geschehende aufgefaßt werden muß, so liegt es nahe, auch an dieser Stelle (Joh. 3, 5) den stets bei Johannes vorkommenden Begriff der Wiedergeburt als einer göttlich vermittelten (vgl. Joh. 1, 13; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1) festzuhalten.

Aber darauf kommt es zunächst bei der Feststellung des allgemeinen formellen Grundbegriffs nicht an. Denn auch die Geburt „von oben“ ist und bleibt eine erneuerte, d. h. eben Wiedergeburt und darüber daß Gott, respective der Geist Gottes der allein causierende Autor derselben, besteht kein Widerspruch unter den Exegeten. Darauf kommt es vielmehr von vorn herein an, zu bestimmen, ob die Schrift die neue Geburt als einen punctuell abgeschlossenen Act göttlicher Neuschöpfung, oder als einen allmäligen, psychologischen und ethischen Proceß ansieht. Denn von der biblisch richtigen Beantwortung dieser Frage wird alles Folgende, namentlich auch die Frage nach der Möglichkeit der Wiedergeburt durch die Taufe abhängen.

Offenbar ist es einseitig und äußerlich, ja in gewissem Sinne trivial die Wiedergeburt so mit der natürlichen Geburt zu parallelisieren, daß beide nur als Moment des Lebensanfangs gedacht werden. Schon die natürliche Geburt ist nie ein bloßer Moment, sondern ein schmerzvoller Proceß, den der Herr selbst (Joh. 16, 21) geistlich auf die Geburtsstunden im Reiche Gottes deutet. Wer aber gar mit Nicodemus meint, beide Begriffe decken sich, der vergißt geistliche Dinge geistlich zu richten. Im Reiche Gottes verwirklicht sich nichts plötzlich in unvermittelter Zauberhaftigkeit. Die Antwort des Herrn an Nicodemus ist sehr lehrreich auch in dieser Beziehung. Nachdem er ihm gesagt, wodurch sich die wahre Wiedergeburt vollzieht (woran wir weiter unten zurückkommen), beschreibt er näher die Art des aus dem Geist geborenen Menschen. Wie der Geisthauch, der Luft-

Nicht zu stellen. Jedenfalls muß auch Hofmann es als sprachlich zulässig gelten lassen, ja als das gebräuchliche anerkennen, daß *ἀνωθεν* im Sinne „von oben“ — d. h. vom Himmel, durch Gotteswirkung — gefaßt würde. In der Bedeutung „wiederum“ kommt es aber nie vor und die allerdings vorkommende zeitliche Bedeutung „von Anbeginn an“, „von vorne herein“ will doch zum Begriff der neuen Geburt nicht passen. Außerdem aber kommt der Ausdruck bei Johannes immer in dem obigen Sinne vor (19, 11. 23) und die Selbstbezeichnung des Herrn als des *ἀνωθεν ἐρχόμενος* in demselben Capitel (3, 31) erscheint mir für die obige, durchaus contextgemäße Fassung entscheidend.

hauch, als Bild des heil. Geistes, weht wo er will und du hörst seine Stimme, aber weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht: also ist's, — also verhält es sich (*ὅπως ἐστὶ*) mit jedem, der aus dem Geiste geboren ist. — Er ist zwar lebendig geworden, aber das Ziel, das volle Leben ist noch nicht erreicht. Das aus dem Fleische Geborene (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός*) ist in ihm noch nicht abgethan. Es gilt ein stetes *ὁπάειν*, vorwärts streben und jagen nach dem vorgesteckten Ziel, dem Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung in Christo. Erst wenn die Schmerzen des Todes überwunden und der Leib des Todes abgelegt ist, ist auch die Neugeburt zum Leben vollendet. — Bis dahin gilt es auch von dem aus Gott geborenen, daß er sich bewahren muß (1 Joh. 5, 18 *τῆς ἑαυτοῦ*) und daß er nur insofern nicht sündigt, als er in ihm bleibt (1 Joh. 3, 6 *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει*). Denn nur „wer lieb hat“ (*ὁ ἀγαπᾷ*) ist aus Gott geboren (1 Joh. 4, 7) und der aus Gott geborene thut nicht Sünde, ja kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren (1 Joh. 3, 9) und Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt. Diese Ueberwindung ist Kampf; — ist nicht denkbar ohne stets erneuerte Geburtswehen, ohne tägliche Buße und Ablegen des Todesleibes, bis daß erscheinen wird, was wir sein werden, bei der endlichen *παλιγγενεσία*, durch welche wir — die wir jetzt schon Kinder sind, ihm gleich sein, und ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 2, 2 f.), den Herrn, der von sich selbst bezeugt (Joh. 5, 21), daß er lebendig macht, welche er will.

Deutlicher noch als bei Johannes erscheint bei Paulus die Wiedergeburt unter den Gesichtspunkt einer fortwährenden Erneuerung gestellt. Denn wie er den Stand der Wiedergeburt als „Neuheit des Lebens“ (*καινότης ζωῆς* Röm. 6, 4 vgl. 7, 6) faßt und den Christen als „neue Creatur“ (*καὶνὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; *καὶνὸς ἀνθρώπος* Eph. 4, 24) bezeichnet, so tritt bei ihm überhaupt die Wiedergeburt als eine solche *ἀνακαινώσις πνεύματος ἁγίου* auf, welche ein stetes, tägliches *ἀνακαινοῦσθαι* mit Nothwendigkeit involvirt (vgl. 2 Cor. 4, 16; Col. 3, 9. 10; Röm. 12, 2 mit Tit. 3, 5).

Ja, es ist charakteristisch, daß gerade dort, wo er von dem Bad der Wiedergeburt spricht — ganz abgesehen zunächst davon, ob er damit die Taufe meint — die Erneuerung des heiligen Geistes als nothwendiges Correlat mit derselben verbunden erscheint, d. h. beide Ausdrücke (wie Hof-



mann richtig sagt), bezeichnen denselben Vorgang, nur daß mit der ἀνακαινωσις nicht bloß „der neue Lebensanfang,“ den der heilige Geist in uns gesetzt hat, bezeichnet wird, sondern zugleich auch die währende Kraft, die dauernde Potenz einer Lebensentwicklung und fortschreitenden Lebenserneuerung. Denn grade Paulus ist's, der dagegen energisch protestirt, daß mit der Wiedergeburt ein ein für allemal abgeschlossener Act (ein τετελειωσθαι Phil. 3, 12) verbunden sei. Für jeden wahren Christen ist und bleibt das „Sichstrecken zu dem, das da vorne ist“ (ἐπεκτείνεσθαι τοῖς ἔμπροσθεν Phil. 3, 13) geradezu geistliche Lebensbedingung, weil er sich selbst noch nicht schätzt, daß er's ergriffen habe. Daher betont der Apostel in demselben Philipper-Brief, daß der, welcher in uns angefangen habe das gute Werk (Phil. 1, 6 ἐνεργάμενος), es auch vollenden werde bis an den Tag Christi, an welchem alles, was παλιγγενεσία heißt, schließlich erst zur Vollendung kommt. Nur von dieser Anschauung aus können wir es verstehen, daß derselbe Apostel, welcher in dem Christen, sofern er in Christo ist, Alles als neu geworden ansieht und das Alte als vergangen (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα 2 Cor. 5, 17), dennoch es für unumgänglich nothwendig erachtet, den gottgemäß geschaffenen neuen Menschen immer wieder anzuziehen und im Geiste des Gemüthes erneuert zu werden (ἀνανεοῦσθαι Eph. 4, 23. 24). Ja, diese Erneuerung wird von ihm als eine von Tag zu Tage nothwendig fortschreitende bezeichnet, während der alte Mensch ebenso allmählig aufgerieben wird (vgl. 2 Cor. 4, 16, wo das Präsens zu beachten ist: ὁ ἔω ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσθων ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα.) Ebenso wird Col. 3, 10 der neue Mensch selbst als ἀνακαινούμενος bezeichnet. Es gilt daher ein stetes Starkwerden (κραταιωθῆναι Eph. 3, 16), Zunehmen (ἐνδυναμοῦσθαι Eph. 6, 10), und Wachsen (αὐξάνειν εἰς αὐτὸν Eph. 4, 13. 15) bis zum Mannesalter Christi, ein Erfülltwerden hinein in die ganze Gottesfülle (Eph. 3, 19 πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ), ein Verklärtwerden von einer Klarheit zur andern (2 Cor. 3, 18 μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), um das Leben der Wiedergeburt als wirklich vorhanden zu documentiren. Wie könnte sonst auch Paulus den Anspruch an die Christen stellen, ein stete „Metamorphose“ durch Verneuerung ihres Sinnes (ein μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν Röm. 12, 2) durchzumachen. Wie könnte er den Galatern gegenüber, die doch Christen waren, davon sprechen, daß er sie wiederum gebäre (πάλιν

ᾧδίνω Gal. 4, 19), bis daß (ἄχρις οὗ) Christus in ihnen gestaltet werde, und wie könnte er den Römern gegenüber, die er doch als in dem Besiz des Geistes der Kinderschaft schon stehend bezeichnet (Röm. 8, 15 f.), ausdrücklich bekennen, daß er mit ihnen und mit der ganzen unter der φθορά seufzenden Creatur anschauend und wartend auf die Kinderschaft, auf die herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 23. στενάζοντες υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι<sup>1)</sup>).

Ebenso wenig aber erscheint bei Petrus und bei Jacobus die Neugeburt als ein ein für allemal abgeschlossener Act. Denn indem Jacobus es betont, daß Gott nach seinem gnädigen Willen uns wiedergeboren, uns gezeugt hat (ἀπεκύησεν Jac. 1, 18) durch das Wort der Wahrheit, giebt er als den Zweck dieser Neugeburt an, daß wir seien gleichsam Erstlinge (ἀπαρχή vgl. Röm. 8, 23) seiner Creaturen. Wie Paulus das Haben der Erstlinge des Geistes gerade als den Grund angiebt für das Seufzen nach der Vollendung der Kinderschaft und Erlösung des Leibes, also daß der Geist der Kinderschaft eben nur das gewisse Angeld, das Pfand unserer einstigen Verklärung ist (ἀρραβὼν 2 Cor. 5, 5), — so stellt Jacobus an diejenigen, in welchen das zeugungskräftige Wort, der Träger des Geistes, gepflanzt ist (ἐμψυτον λόγον 1, 21), den Anspruch, daß sie in Sanftmuth, mit empfänglichem Herzen es annehmen sollen (δέξασθε), weil es in sich die Kraft trägt, die Macht hat, ihre Seelen zu retten (δυναμένον σωσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν). Es erscheint ihm nicht wie ein Widerspruch, daß das Wort schon in sie gepflanzt ist, und daß sie es doch noch annehmen sollen, sondern im graden Gegentheil, jenes ist die Bedingung für dieses, wenn anders der „vollkommene Mann,“ (τέλειος ἀνὴρ Jac. 3, 2) soll zu Tage gefördert werden, der Mann Gottes, in welchem, — wie bei Abraham — der kindliche Glaube durch liebenden Gehorsam in den Werken soll zu seinem Ziel, zu seiner gottgewollten Bethätigung und Vollendung kommen (Jac. 2, 22. ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη). Wie also der Glaube, so ist auch das Leben der Wiedergeburt an und für sich todt (νεκρὰ κατ' ἐαυτὴν Jac. 2, 17), sinkt zur todtten Potenz herab, wenn nicht die stete Lebensbe-

1) Wenn der Ebräer-Brief, wie ich überzeugt bin, auch von Paulus stammt, so ist das πάλιν ἀνακαινίσκειν εἰς μετάνοιαν Ebr. 6, 6 ein ächt paulinischer Ausdruck für die Nothwendigkeit der fortschreitenden Erneuerung im Leben der Wiedergeburt, welche Nothwendigkeit freilich bei den dauernd Unbußfertigen und Abgefallenen zur Unmöglichkeit wird.

wegung geistlicher Art durch erneuerte Annahme des Wortes und durch fortwährenden Liebesgehorsam sich kund giebt. So tief organisch sind Lebenszeugung und Lebensbewegung im Begriff der Wiedergeburt mit einander verknüpft!

Ebenso faßt der Apostel Petrus die Wiedergeburt als derartige geistliche Neuschöpfung, welche die Hoffnung (die *ἐλπίς ζωᾶς* 1 Petr. 1, 3) zu ihrer nothwendigen Innenseite hat. Diejenigen, welche Gott wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die thatsächliche Auferstehung des Herrn, müssen als solche durch Gottes Gnade bewahrt werden zu dem Heil, welches in der letzten Zeit soll offenbar werden, (1 Petr. 1, 5). Das Heil der Seelen (*σωτηρία ψυχῶν*) wird daher als Ende, als Zielpunkt des Glaubens (*τέλος τῆς πίστεως* 1 Petr. 1, 9) bezeichnet, nach welchem diejenigen noch ausschauen, deren Glaube sich hier bewähren soll unter mancherlei Anfechtungen (vgl. v. 11). Gerade weil die wahren Christen aus unvergänglichem Saamen durch das in Ewigkeit bleibende unvergängliche Gotteswort wiedergeboren sind (*ἀναγεγεννημένοι* 1 Petr. 1, 23), sollen sie im Gehorsam der Wahrheit ihre Seelen keusch machen, immer von neuem sich heiligen lassen durch den Geist zu ungefärbter Bruderliebe, und als eben erst geborene Kindlein (*ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη* 1 Petr. 2, 2) ein Verlangen haben (*ἐπιποθεῖν*) nach der vernünftigen lauterer Milch (vgl. Ebr. 5, 12; 1 Cor. 3, 2), d. h. nach der geistlichen Speise des Wortes, um heranzuwachsen zum Heile (*ἵνα ἐν αὐτῷ ἀξιοῦμεν εἰς σωτηρίαν* 1 Petr. 2, 2).

So sehr nun aus den betrachteten Stellen als unzweideutige Schriftlehre hervorgeht, daß die Wiedergeburt nun und nimmermehr als einmaliger, in sich abgeschlossener Act aufgefaßt werden kann, so sehr ergibt sich doch aus denselben, daß sie noch viel weniger als ein bloß ethischer, durch geistliche Selbstbewegung des Menschen sich vollziehender Proceß bezeichnet werden darf. Denn gerade dadurch, daß die Schrift die Nothwendigkeit neuer und stets erneuernder Lebensbewegung für den Wiedergeborenen wiederholentlich in den Vordergrund stellt, setzt sie denselben in ein neues Grundverhältniß zu Gott, in ein Verhältniß, das durch eine Heilsthatsache an dem einzelnen wirklich und wahrhaftig vollzogen sein muß. Denn die Mahnung zur Erneuerung (*ἀνακαίνωσις*) stützt sich ja gerade darauf, daß der Mensch durch die Gnade Gottes in Christo eine „neue Creatur“ geworden ist, daß in ihm „Alles neu geworden“ erscheint (2 Cor. 5, 17; Gal. 6,

15). Nur weil und sofern er ein neuer Mensch ist, kann und soll er täglich den neuen Menschen anziehen' (Eph. 4, 23 f.; Col. 3, 9 f.); nur weil und sofern er ein „eben geborenes Kind“ ist, kann und soll er auch sich sehnen nach der nahrhaften rechten Milch, (1 Petr. 1, 23; 2, 2); nur weil und sofern der thatsächliche Lebensanfang da ist, kann und soll auch Lebensbewegung statt finden. Wie der Herr mit feierlichem Eide bezeugt (Joh. 5, 24), daß der, welcher sein Wort hört und glaubt dem der ihn gesandt schon das Leben habe, ja hindurchgedrungen sei (*μεταβέβηκεν* Perf.) aus dem Tode in's Leben, — so wird auch in den angeführten Schriftstellen in aoristischer und Perfect-Form die Thatsache der wiedergebährenden Gnadenwirkung Gottes immer zur Voraussetzung gemacht für die fortgesetzte Lebenserneuerung: (Vgl. Joh. 1, 13: *ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*; 1 Joh. 2, 29: *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγεννηται*; 3, 9: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ . . . ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννηται*; ebenso 1 Joh. 5, 1. 4.) Auch das Sichstrecken nach vorne und das Ergreifen Christi ist ja wesentlich bedingt durch das Ergriffen sein von Christo; und die „Neuheit des Lebens“ (*καινότης ζωῆς* Röm. 6, 4; 7, 6) gründet sich darauf, daß durch die neugebährende Gnadenwirkung derselbe alte Mensch, den wir doch täglich wieder ausziehen sollen, thatsächlich mitgekrenzt und begraben ist in den Tod, (Röm. 6, 6 f. Gal. 6, 14). Und ein vollkommener Mann (*τέλειος ἀνὴρ* Jac. 3, 2; Eph. 4, 15 f.) kann nur der werden, den Gott der Vater in Christo schon gezeugt hat (*ἀπεκύησεν* Jac. 1, 18) zu einem Kinde Gottes. — Denn wachsen kann nur, was schon da ist und zunehmen kann nur, was schon lebt, und leben kann nur, was geboren ist.

Kommen wir also doch wieder zu dem Begriff des Momentanen, des Punctuellen als bestimmend für das Wesen der Wiedergeburt zurück? Gewiß; — aber nur dann in richtiger Weise, wenn wir den Punkt nicht abgränzen, den Act des Lebensanfangs nicht als vollendet ansehen. Offenbar bestätigt uns die Schrift, wenn wir nicht nach beiden Seiten uns in Sackgassen verlaufen oder im Selbstwiderspruch verharren wollen, eben jenen organischen Begriff der Wiedergeburt, nach welchem dieselbe — wie unsere erste These eben feststellt — „als ein derartig gottgesetzter realer Anfang des neuen Lebens“ betrachtet sein will, welcher „mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben bis zur idealen Vollendung involvirt.“ Das widerspricht sich für den Glauben ebensowenig, als der

reale Besitz des Heils und die Sehnsucht nach Vollendung, als das „Nichts“ inne haben und doch Alles haben,“ als das „Kind sein“ und doch „Kind werden,“ als die Heilsgewißheit und das Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Bittern. Ja, es könnte der Glaube gar nicht *ὑπόστασις ἐπιζωμένων*, „substantieller Besitz des noch gehofften“ sein, wenn nicht die Wiedergeburt, die eben im Glauben ihren geistlichen Reflex, ihren subjectiven Erweis hat, sich in demselben Widerspiel des Schonhabens und doch noch Hoffens bewege.

Die Probe aber für die Richtigkeit des von uns aufgestellten allgemeinen Begriffs der Wiedergeburt und zugleich die Cautele gegen jegliche formelle und mechanische Veräußerlichung desselben werden wir erst gewinnen, wenn wir — auf unsere zweite These eingehend — das geistliche Wesen derselben mehr inhaltlich aus der Schrift zu bestimmen suchen.

Durch die Geburt werden wir Kinder. Geborenwerden heißt ein Kind werden, womit ein thatsächliches Verhältniß des Geborenen zu dem Gebährenden gesetzt ist. Daher auch die geistliche Wiedergeburt nach der Schrift soviel ist als Hineinversetztwerden in die Kinderschaft, *υἱοθεσία* (filialio, adoptio in filios Dei). Weil wir eben von Natur Kinder des Zorns sind (*τέκνα φύσει ὀργῆς* Eph. 2, 3) und Feinde Gottes (Röm. 5, 10), so bedarf es einer neuschöpferischen Versöhnung, die uns der Gnade Gottes gewiß macht und die Aufnahme in die Kinderschaft ermöglicht. Daher ist der zu unserer Versöhnung erschienene Sohn Gottes (*υἱὸς Θεοῦ*) der ewige und wahrhaftige Grund unserer Sohnschaft.

Ja in ihm vollzieht sich urbildlich die Wiedergeburt der Menschheit. Nicht ohne Grund wird er deshalb der Erstgeborene aller Kreatur (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15) genannt, sofern er als Sohn von Ewigkeit alle Sohnschaft vermittelt. Er ist das persönliche, mediatorische Princip der Wiedergeburt (*ἀρχή* Col. 1, 18), sofern er auch zeitlich, nach vollbrachter Versöhnung, der Erstgeborene von den Todten ist (*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*), auf daß er in allen Dingen der Erste sei (*πρωτεύων* Col. 1, 18), d. h. der gottmenschliche Anfang und Ursprungspunkt des neuen Lebens. (1 Cor. 15, 20 f. *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*). Daher auch der zweite Adam (*ἑσχατος Ἀδάμ* 1 Cor. 15, 45) als der Herr vom Himmel

sich bewährt, indem sein Geist lebengebender Geist ist (*ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιόν*), d. h. durch neugebährende Thätigkeit uns zu Kindern Gottes macht. In Christo wurzelt daher die Macht, das Recht und die Wirklichkeit unserer Kinderschaft. Denn Gott hat uns durch Jesum Christum vorherbestimmt zur Kinderschaft (*εἰς υἱοθεσίαν* Eph. 1, 5) und Gott hat seinen Sohn gesandt in die Welt, geboren von einem Weibe, auf daß er die unter dem Gesetz erlösete, damit wir die Kinderschaft, d. h. das Recht freier Kinder empfangen (Gal. 4, 4, 5), indem Gott den Geist des Sohnes in unsere Herzen gesandt, welcher schreit: Abba, Vater (v. 6 vgl. Röm. 8, 15. ff.). In demselben Sinne wird Joh. 1, 12. 13 auf Grund der Erscheinung des ewigen Wortes, des Gottessohnes in dieser Welt die Macht, Gottes Kinder zu werden (*ἐκουσία τέκνα Θεοῦ γίνεσθαι*), von denen ausgesagt, die ihn als Licht der Welt aufgenommen, und als solche nicht fleischlich und natürlich, sondern übernatürlich aus Gott geboren worden sind (*ἐγεννήθησαν*). Denn dies steht nun einmal als Reichsgrundgesetz des Herrn fest, daß niemand das Reich anders nehmen d. h. empfangen kann, denn als ein Kindlein (*ὡς παιδίον* Marc. 10, 14; Matth. 18, 3; Luc. 18, 17).

Kinder zu zeugen steht aber lediglich in der Macht des Vaters. Ihr seid aus Gott Kindlein, spricht Johannes (1 Joh. 4, 4; 5, 4). Wir sind in uns selber todt in Sünden (Eph. 2, 1, 5; Col. 2, 13) und Feinde durch die natürliche Gesinnung in bösen Werken (*ἐχθροὶ τῇ διαvoίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις πονηροῖς* Col. 1, 21; Röm. 5, 10), verhaftet unter der Knechtschaft der Sünde (Röm. 6, 16. 20) und des Fleisches (Gal. 5, 17; 6, 8; Röm. 7, 14; 8, 5) und unter der Macht des von Adam an über uns herrschenden Todes (Röm. 5, 14 ff.). Neugeburt und Aufnahme in die Kinderschaft ist daher nicht denkbar ohne Sündenvergebung um Christi willen (*ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* Eph. 1, 7; Col. 1, 14; Luc. 1, 77), ja die Wiedergeburt besteht darin, daß das Adamskind um Christi willen von der Sünde freigesprochen und gerechtfertigt, in ein neues Grundverhältniß zu Gott aufgenommen wird (Röm. 8, 15; 2 Cor. 5, 17; Col. 2, 13 ff.). Namentlich tritt in der paulinischen Lehrweise die Wiedergeburt als gradezu identisch mit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden (Röm. 8, 1; 2 Cor. 5, 21; Eph. 1, 6; 2, 8; Gal. 2, 16; Röm. 3, 20. 28) uns entgegen. Freisprechung von der Sünde und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi erscheinen dann aber nur als die begrifflich nothwendig zusammengehörenden Correlate eines und desselben wiedergebährenden Gnadenactes (Röm. 4, 3 ff. Gal. 3, 6).

Kindschaft und Rechtfertigung um Christi willen ist nach der Schrift nicht möglich, ja nicht denkbar ohne Glauben, ohne den empfänglichen Kindesinn, durch welchen — als durch ein gottgewirktes lebendiges Herzensvertrauen zu Christo — allein die Gnade der Wiedergeburt angeeignet werden kann. Denn nicht bloß im Allgemeinen sagt die Schrift, daß es ohne Glauben unmöglich sei, Gott zu gefallen (Ebr. 11, 6). Nein, sie betont es, daß wir alle nur durch den Glauben in Christo Jesu Kinder sind (πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal. 3, 26) und zwar mit Ausschluß (χωρίς) unserer eigenen Leistung, unserer Werke (Röm. 3, 28; Gal. 3, 16). Der Herr selbst bezeugt, daß nur der an ihn Glaubende das Leben habe (Joh. 6, 47), d. h. aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen, also wiedergeboren sei, und Johannes bestätigt es (1 Joh. 5, 1; 2, 22 f. 4, 15 f.), daß nur der da glaubet, daß Jesus sei der Christ, aus Gott geboren worden sei und daß die Macht, Gottes Kinder zu werden, nur denen gegeben sei, die sich empfänglich verhielten (ἐσοι λαβὼν αὐτόν) und an seinen Namen glaubten (Joh. 1, 12). Also nimmermehr kann, wenn man nicht dem Sprachgebrauch der Schrift ins Angesicht schlagen will, ein Ungläubiger ein wiedergeborener Mensch genannt werden, mag er getauft sein oder nicht (vgl. Col. 2, 12 διὰ πίστεως).

Erscheint denn nun nicht doch auf solche Weise ein geistliches Verhalten unsererseits zur Bedingung, ja zum geistlichen Wesen und Mittelpunkt der Wiedergeburt gemacht? Ja gewiß. Aber nur ein Verhalten, das der entsprechende subjective Ausdruck ist für das thatsächliche objective Verhältniß, das wir in Christo durch Gottes Gnade zum Vater einnehmen; nur ein Verhalten, welches Gott allein in uns zu wirken im Stande ist; nur ein Verhalten, welches ohne die zengende Kraft göttlichen Wortes gar nicht denkbar ist; nur ein Verhalten, welches nicht als das schöpferische Princip der Wiedergeburt, sondern lediglich als der eben durch die Wiedergeburt und in derselben gesetzte neue, empfängliche Kindesinn erscheint. Nirgends sagt die Schrift, daß der Glaube die Wiedergeburt, oder daß die Wiedergeburt den Glauben zur Folge hat, sondern immer nur, daß beide ohne einander nicht denkbar, daß sie mit einander verbunden seien wie Leben und Lebensbewegung, wie das neue Herz und sein Pulsschlag. Wo es sich aber um die Entstehung des Glaubens, als des kindlichen Empfangsorgans für das Leben der Wiedergeburt handelt, da heißt es aufs entschiedenste, daß derselbe Gottes Gabe (Eph. 2, 9 θεοῦ τὸ δῶρον Eph. 2 9), Gottes Werk

(θεοῦ τὸ ἔργον Joh. 6, 29) sei, daß wir gläubig sind gemäß der Wirksamkeit der Macht seiner Stärke (Eph. 1, 19), daß nur der in uns vollenden kann das gute Werk, der es auch in uns angefangen hat (ἐναρξάμενος Phil. 1, 6) und der allein das Wollen und Vollbringen zu geben vermag (Phil. 2, 13). Was hätte es auch sonst für einen Sinn, wenn wir als der Thon und Gott als der Töpfer bezeichnet wird (Jes. 45, 9 f.; 29, 16; 64, 7; Jer. 18, 6; Röm. 9, 20) und wenn das steinerne Herz in unserm Innern nur durch seine neuschöpferische Gnade (Ps. 51, 12) in ein fleischernes, d. h. weiches und empfängliches Herz umgewandelt werden kann (Ezech. 36, 25 ff.).

Ist denn damit die Wiedergeburt ihrem geistlichen Wesen nach nicht doch wieder zu einem irrefixiblen Gnadenact geworden? Nimmermehr. Denn der Mensch kann nicht bloß dem Zuge der Gnade widerstreben (Matth. 23, 37), sondern die Wiedergeburt selbst soll und muß sich als freies und neues Leben der Kindschaft bewähren und beweisen in stetem Gegensatz gegen das unfreie und alte Leben der Knechtschaft in der Sünde. Daher die Betonung der nothwendigen Sinnesänderung (μετάνοια) als conditio sine qua non für die geistliche Neugeburt. Nothwendigkeit und Freiheit, Gottes Alleinwirksamkeit und menschliche Lebensbewegung schließen sich eben nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig, sind in geheimnißvollem Problem mit einander verschlungen, wie in jeder Geburt organischen, creatürlichen Lebens. Dieses Problem dürfen und müssen wir bestehen lassen als ein heiliges Geheimniß, das uns doch erfahrungsmäßig klar und gewiß ist. Ueberall wo dem Wirken der wiedergebährenden Gnade ein Widerstand bewußter Art, der eigentwillige alte Sinn des Adamkinds entgegentritt, wird auch eine bewußte Sinnesänderung (ein μετάνοιαν) verlangt (Act. 2, 38) 3, 19; Marc. 1, 15), wenn anders die Wiedergeburt sich an dem Menschen vollziehen soll; ja Sinnesänderung und Befehrung (μετάνοιαν καὶ ἐπιστρέφειν Act. 26, 20) Buße und Glaube (Marc. 1, 15 μετάνοιαν καὶ πίστιν) erscheinen als nothwendig zusammengehörende, bedingende Momente für den Eintritt und die Bewährung des neuen Lebens in Christo. Und doch ist es nur Gott der Herr, der im Stande ist Buße zu geben (δοῦναι μετάνοιαν Act. 5, 31; 11, 18; 2 Tim. 2, 25) und den Menschen bei vorausgesetztem Abfall wieder zur Buße zu erneuern (ἀνακαλῆσαι εἰς μετάνοιαν Ebr. 6, 6).

Ebenso ist es mit der Liebe und der Bewährung des Lebens der Wiedergeburt in der Heiligung. Die Schrift sagt nicht bloß, daß wir zur

Heiligung berufen sind (1 Thess. 4, 7), — daß wir durch tägliche Verneuerung des Sinnes (*ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς* Röm. 12, 2, vgl. 2 Cor. 7, 1) bewähren sollen, wess Geistes Kinder wir sind, daß ohne Heiligung niemand den Herrn sehen, also an der allendlichen „Wiedergeburt“ (Math. 19, 28) Theil haben wird, sondern sie spricht es geradezu aus, daß Weltüberwindung Kriterium der Geburt aus Gott sei (1 Joh. 5, 4) und daß nur, „wer lieb habe“ (*πᾶς ὁ ἀγαπῶν*) aus Gott geboren sei und Gott kenne (1 Joh. 4, 7, vgl. Joh. 8, 42).

Dürfen wir daraus den Schluß ziehen, daß die bewußte Bekerung oder die Heiligung in der Liebe mit der Wiedergeburt identisch seien? Gewiß nicht; — sondern nur, daß nach der persönlichen Innenseite betrachtet, das Leben der Wiedergeburt, die *σώδεσις* nicht denkbar ist, ohne gläubigen Kindesinn; und daß dieser — allein auf Gottes Gnadenwirkung ruhend — beim bewußt renitirenden Menschen nicht denkbar ist ohne stete und tägliche Erneuerung und Heiligung in bußfertiger Bekerung (Eph. 4, 23 ff., Col. 3, 9 f.) und aufrichtiger Gegenliebe.

Was folgt nun aus dem Allem für die richtige Begriffsbestimmung des geistlichen Wesens der Wiedergeburt? Auf Grund der neuschöpferischen Heilthat Christi, des Erstgeborenen, ist sie nichts anders als: Aufnahme des Einzelnen in die Kinderschaft (*σώδεσις*), oder was dasselbe: Rechtfertigung (*δικαίωσις*) des Sünders durch die Sündenvergebung und Zurechnung des Verdienstes Christi; oder, was wiederum dasselbe, nur nach einer andern Seite der Sache bezeichnet: kindlich gläubige Annahme der Gnade in Christo (*πίστις*), welche beim erwachsenen Menschen nicht ohne bußfertige Bekerung und Heiligung in der Liebe (*ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης* Gal. 5, 6) gedacht werden kann.

Vergleichen wir dieses Resultat mit der obigen allgemeinen Begriffsbestimmung, und mit unserer zweiten These, so tritt aufs Klarste hervor, daß wir uns den Vorgang der Wiedergeburt schriftmäßig gedacht. Der Sprachgebrauch der Schrift verfährt mit dem Ausdruck „Kinderschaft“ (*σώδεσις*) ganz wie mit dem Worte „Wiedergeburt“ (*παλιγγενεσία*). Wir sind schon Kinder (1 Joh. 3, 2) und haben den Geist der Kinderschaft schon empfangen (Röm. 8, 15 ff.), also das reale Verhältniß ist als ein gottgefügter Anfang schon da, nicht erst allmählig von uns zu erringen; und doch ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, also das Erbe noch nicht unser, sondern wir warten auf die Kinderschaft (*σώδεσιν ἀπεκδεχόμενοι*), die erst

bei der Erlösung unseres Leibes (*ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν*) uns ganz zu Theil werden wird (Rom. 8, 23). — Stellen wir ferner die Wiedergeburt unter den Gesichtspunkt der Rechtfertigung, so ist wiederum gewiß, daß dieselbe zwar nicht allmählig durch unser Verhalten zu erringen, sondern ein Gnadenact Gottes ist (*actus forensis*), durch welchen er uns im Christi Willen freispricht von unseren Sünden; daß aber dennoch eine tägliche Rechtfertigung von neuem uns Noth thut, also eine fortgesetzte Wiedergeburt, bis wir einst vor Gottes Angesicht gerechtfertigt werden dastehen in Christo, rein von aller Sünde und vom Leibe dieses Todes; daß es also kein Widerspruch ist, mit Paulo zu sagen: „So ist nun nichts Verdammlisches an denen, die in Christo sind“, und doch im Gefühl der uns noch anklebenden Sünde und der unaufgehobenen Antinomie mit demselben Apostel zu seufzen: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes“. — Stellen wir endlich die Wiedergeburt unter den Gesichtspunkt des Glaubens (resp. der Bekerung), so ist es ebenfalls klar, daß derselbe als wirklich vorhandener Kindesinn von Gott in uns schon gepflanzt sein muß, nicht also erst allmählig gesucht und errungen werden soll; (als Wiedergeborene glauben wir und sind bekehrt zu dem Bischof und Hirten unsrer Seelen); und doch muß die Wiedergeburt im Glauben sich täglich in uns vollziehen, und der alte Adam durch tägliche Buße in uns ersäuft werden und der neue erstehen, also das Leben der Wiedergeburt wachsen im Ringen mit der Sünde bis zur Vollendung, wenn anders Pauli Wort wahr werden soll, daß die Gerechtigkeit Gottes, daß das Evangelium sich offenbaren soll aus Glauben in Glauben (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* Röm. 1, 17), und das Ziel des Glaubens (*τέλος τῆς πίστεως* 1 Petr. 1, 9) allendlich erlangt werden soll, da denn mit der Vollendung der Wiedergeburt auch das Glauben dem Schauen Raum geben muß. — Wir sagen deshalb nicht, daß das Gnadenwunder der Wiedergeburt sich täglich oder überhaupt im eigentlichen Sinne wiederholen könne. Nur für den, der die Wiedergeburt als einzelnen plötzlich abgeschlossenen Gnadenact faßt, liegt die Gefahr nahe, von einer Wiederholung der Wiedergeburt zu sprechen, wenn etwa durch zeitweiligen Unglauben der Kindesinn verloren gegangen und der Mensch aus dem Stande der Wiedergeburt gefallen ist, und dann wieder umkehrt in bußfertigen Glauben. Das nennen wir aber nimmermehr eine zweite Wiedergeburt, sondern nur Wiedererneuerung des gottgegebenen Kindesrechtes und der gottgeschenkten Kindesmacht zur gottgewollten Wahrheit des innern Le-

bens. Der verlorene Sohn bekehrt sich und wird dadurch von neuem ein wiedergeborenes Kind des Vaters. Aber die unterbrochene, und in dieser Zwischenzeit gleichsam potentiell ruhende Wiedergeburt tritt dann nur wieder ins Leben, wird wieder wahr im gottgewollten Sinne, und es bestätigt sich auch durch solche Erfahrung unser Satz: „daß die Wiedergeburt als ein derartig gottgefehter realer Anfang des neuen Lebens zu betrachten sei, welcher mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben bis zur idealen Vollendung involvire“; oder, mehr geistlich bezeichnet: „als dasjenige geheimnißvolle, erst in jenem Leben vollendete Gnadenwunder Gottes, durch welches der als Adamskind zum Tode geborene natürliche Mensch um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt ein lebendiges Gotteskind wird, hier zeitlich und dort ewiglich“.

Wenn sich aus unserer bisherigen Untersuchung herausgestellt hat, daß nach der Schrift die Wiedergeburt nicht auf einen einzelnen Moment beschränkt werden kann, so wird von vorne herein auch erwartet werden müssen, daß die Taufe, die ja eben ein einmaliger Act ist, nicht als das einzige Wiedergeburtsmittel bezeichnet werden kann. Zwar ist es unrichtig, in diesem Zusammenhange darauf hinzuweisen, daß neben dem „Bade“ der Wiedergeburt Tit. 3, 5 ein anderer Autor genannt werde, nämlich der heilige Geist, der die Wiedergeburt und Erneuerung bewirke<sup>1)</sup>, und daß deshalb die Wassertaufe als solche nicht dieselbe zu wirken vermöge. Denn das Wasserbad und der heilige Geist sind ja nicht zwei „Autoren“ coordinirter Art, die sich etwa ausschließen, oder zwei „Potenzen“, die sich in das Recht der wiedergebührenden Wirkung theilten; sondern der Geist wirkt eben durch das Wasser, als durch sein gottgeordnetes Medium. Ueberhaupt sollte doch darüber endlich einmal der verwirrende Streit aufhören, ob denn ein creatürliches Mittel das neue Leben hervorzubringen vermöge, da es doch schon die einfache Logik verlangt die bewirkende Ursache (causa efficiens) nicht mit dem sinnlichen Mittel (causa medians) zu verwech-

1) Seeberg a. a. O. S. 396. Ist es wohl denkbar, daß ein lutherischer Theologe sich so ausdrücken kann, wie Seeberg an jener Stelle: „ist die ἀνακαίνωσις Wirkung des λουτρού, so kann sie nicht zugleich Wirkung des πνεύματος ἁγίου sein.“ —! — Wie unlogisch hat sich also der Herr Jesus Joh. 3, 5 ausgesprochen!

seln, durch welches eben jene Ursache wirksam ist. Das versteht sich von selbst, daß nach der Schrift Gott allein es ist, der uns neugebirt, daß wir „aus Gott“ (ἐκ θεοῦ Joh. 1, 13; Jac. 1, 18; 1 Joh. 5, 4 etc.) geboren werden, daß er in dem Sohne uns lebendig macht (Joh. 5, 21 ὁ υἱὸς οὗτος θέλει ζωοποιεῖν) und der heil. Geist das wiedergebührende Princip ist (πνεῦμα ζωοποιῶν Joh. 6, 63; 1 Cor. 15, 47).

Das kann aber allerdings fraglich erscheinen, ob unter den gottgefehten Gnadenmitteln, die als exhibitiv Medien in durchaus coordinirtem Verhältniß stehen, das Wort oder das Sacrament die Wiedergeburt vermittelt, und wenn beide, in welchem Verhältniß wir die eigenthümliche Wirkungsweise derselben nach der Schrift uns zu denken haben. Es wird sich uns in dieser Beziehung zunächst herausstellen, daß die lutherischen Theologen der Neuzeit im Zusammenhange mit ihrer unorganischen, punctuellen Auffassung der Wiedergeburt auch die specifisch wiedergebührende Wirkung des Taissacramentes in zu exclusiver Weise behaupten.

Die Schrift bezeichnet als Wiedergeburtsmittel direct und unzweideutig zunächst das Wort Gottes, und zwar nicht bloß das wesentliche, wie es ewig in dem Sohne Gottes urständet, sondern auch das verkündigte und gepredigte, in welchem das ewige Wort (λόγος) eben zeugungs- und befeh- rungskräftig gegenwärtig zu sein verheißt hat. Nichts ist schriftwideriger, als der Gedanke, daß das Wort sich bloß an das Bewußtsein der geistigen Persönlichkeit des Menschen richtend, lediglich „ein Verhalten“ desselben zu Gott zu wirken im Stande sei. Wir sehen vorläufig noch ganz davon ab, daß auch im Sacrament nur das verkündigte Wort der Einsetzung das „Verhältniß“ des Christen zu Gott zu begründen und zu erhalten vermag. An und für sich und ohne in diesem Zusammenhange des Sacramentes Erwähnung zu thun, sagt die Schrift, daß wir durch das lebendige und in Ewigkeit bleibende Wort Gottes wiedergeboren sind (1 Petr. 1, 23). Mag an dieser Stelle immerhin der Saame — (die σπορά ἀφθαρ- τος, die wegen des ἐκ als Urquell der Wiedergeburt von dem Medium des Wortes, vor welchem die Präposition διὰ steht, unterschieden sein will) — das zeugende Princip sein, d. h. der heilige Geist, von welchem im vorhergehenden Verse die Rede ist. Gleichwol erscheint das Wort und zwar das verkündigte, das evangelische (τὸ εὐαγγελισθὲν ἐς ὅμᾶς) als Wiedergeburtsmedium, also als dasjenige, welches das wirkliche Kindschafteverhältniß u bewirken die Macht und die Aufgabe hat. Warum würde denn auch,

sonst von dem Herrn selber das Wort als der Saame bezeichnet (Luc. 8, 11), von welchem Johannes sagt, daß er im Wiedergeborenen bleibe (σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει 1 Joh. 3, 9). Ja, der Saame ist das Wort Gottes, weil es eben Träger des Geistes ist, des Geistes, der Christum den verkärten Gottes- und Menschensohn in uns wohnen macht. Wir dürfen nicht sagen, daß „das Wort nur den Geist Christi, nicht aber das reale verkärte Leben des Gottmenschen, inclusive seine erhöhte Menschennatur uns bringe.“ Wäre denn das Wort Gottes kräftig (λόγος θεοῦ ἐνεργής Ebr. 4, 12) und das Evangelium wirklich eine Kraft Gottes zur Seligkeit (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν Röm. 1, 16), wenn es uns nicht den ganzen Herrn, den ungetheilten Christus brächte? Eben weil Christus nicht zertheilt werden kann, so ist er auch in dem Worte, an welches er für uns sein Leben gebunden, ganz gegenwärtig. Und deshalb ist und bleibt es wahr, daß seine Worte nicht bloß Geist, sondern auch Leben sind (ζωή ἐστιν Joh. 6, 63), daß wer sein Wort bewahren wird, den Tod nicht sehen wird ewiglich (1 Joh. 8, 51). Denn dazu ist eben das ewige Wort Fleisch geworden (Joh. 1, 14), dazu ist uns die Gewißheit gegeben, daß der nunmehr erhöhte Herr als Haupt der Gemeinde Alles in Allem erfüllt (Eph. 4, 10; 1, 12), auf daß wir die Zuvorsicht hätten, daß wir in seinem Worte ihn selbst nahe haben, ihn den wahrhaftigen und leibhaftigen Herrn, der der Grund unserer Heilsgewißheit ist, und der in uns lebt kraft seines Wortes. Spricht er doch selbst zu seinen Jüngern, indem er ihr Verhältniß zu ihm als das der Neben zum Weinstock, also als ein Verhältniß der tiefsten unio mystica bezeichnet: Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe. Bleibet in mir und ich in euch (Joh. 15, 3 f.). Das Bleiben in ihm (μένειν ἐν ἐμοί) wird (v. 7) gradezu mit dem Bleiben seiner Worte in uns identificirt. Denn er hat Worte des ewigen Lebens. Der wahre, volle und starke Glaube redet bis auf den heutigen Tag zu dem Herrn Jesus mit dem Hauptmann zu Capernaum: sprich nur Ein Wort (Luc. 7, 7; Matth. 8, 8), so werde ich gesund. Sein damaliges: „Stehe auf und wandle“ (Matth. 9, 5) und sein: „Schweig und verstumme“ (Matth. 4, 39) richtet noch heut zu Tage auf die müden Knie und stillt noch heute die Wogen der Anfechtung. Denn wie einst die Welt ist schöpferisch bereitet worden allein durchs Wort Gottes (ῥήματι θεοῦ Ebr. 11, 3; Joh. 1, 3), so ist es fort und fort der Herr, der alle Dinge trägt, d. h. ihr Wesen erhält und belebt und vollendet durch das Wort seiner Kraft (τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ

Ebr. 1, 3). Alles Leben ist also durch das Wort Gottes vermittelt, das leibliche, wie das geistige, das natürliche, wie das Leben der Wiedergeburt.

Aber gilt das nicht vielleicht bloß von dem wesentlichen Worte Gottes (dem λόγος κατ' ἐξοχήν), und von dem unmittelbar aus dem Munde des Herrn kommenden? Müssen wir nicht unterscheiden zwischen Jesu Wort und dem Worte seiner Diener, dem verkündigten Worte des Evangeliums. Allerdings besteht zwischen beiden insofern ein Unterschied, als das gepredigte und verkündigte Wort an jenem Urworte seine stete Quelle und seine Norm hat. Unter dieser Voraussetzung ist aber auch das gepredigte und gesprochene Wort, trotz dem schwachen und sündhaften menschlichen Munde, durch welchen es geht, nach des Herrn Verheißung (Matth. 10, 19 f. Marc 13, 11; Luc. 12, 11; 21, 14 f.) sein Wort, durch welches er wirksam sein und die Herzen der Menschen wiedergebären und seinen Geist und durch denselben sich selbst in ihre Herzen geben will. Sonst wäre es schlechterdings nicht zu verstehen, wie Paulus z. B. den Corinthern sagen könnte, er habe sie in Christo durch das Evangelium gezeugt (ἐγέννησα ὑμᾶς 1 Cor. 4, 15 vgl. 1 Cor. 3, 3), d. h. wiedergeboren zu dem neuen Leben in Christo. Also muß doch das verkündigte Wort das gottgeordnete Wiedergeburtsmittel sein, wie auch an jener Petristelle (1, 23) es uns schon als solches entgegentrat. Nicht ohne Grund nennt sich Paulus daher den geistlichen Vater der Corinthier und schreibt dem Philemon (v. 10), daß er — offenbar durch sein Wort — den Onesimus gezeugt habe in seinen Banden. Ja selbst bei Voraussetzung eingetretenen Abfalls bezeichnet Paulus seine evangelische Amtsthätigkeit als wiedergebärende Thätigkeit, wenn er zu den Galatern schreibt, daß er sie, seine verlorenen Kinder, mit Schmerzen wiederum gebäre (ὥς παλιν ᾧδω Gal. 4, 19), bis daß Christus in ihnen Gestalt gewinne. Ebenso bezeugt Jacobus, nachdem er hervorgehoben, wie Gott der Vater uns geboren hat (ἀπεχόρυσεν Jac. 1, 18) durch das Wort der Wahrheit zu Erstlingen seiner Creaturen, daß wir sollen mit Sanftmuth annehmen das in uns gepflanzte Wort (τὸν ἐμψυτον λόγον), welches Kraft hat (δυναμενον) zu retten unsere Seelen. Also nicht bloß an unsere Reflexion und unser Bewußtsein wendet sich das Wort, uns geistig zu überzeugen; nein, es wird zum geistlichen Lebensquell, zum tiefen Hintergrunde unseres Herzens, daß es — wie ein eingesenkter Saame, — durch die ihm einwohnende Kraft Christi sich immer wieder zeugungskräftig bewähre. Daher ist das Wort, wie Geburtsmittel, so auch Nahrung, ja Lebenselement. Wie der Leib



vom Brode, so soll und kann der neue Mensch vom Worte leben, wie es Matth. 4, 4 (vgl. Röm. 10, 8) heißt: daß der Mensch lebt in jeglichem Worte (ἐν παντί λόγῳ), das durch den Mund Gottes geht. Es ist also nicht bloß Saame, es ist auch wirklich und wahrhaftig Speise, es ist nicht bloß Wiedergeburt, sondern auch Nahrungsmittel des neuen Menschen (Joh. 4, 32 ff. 6, 27), Lebensbrod. Wie könnte es aber das sein, wenn es nicht in sich trüge das wahre Brod des Lebens, das vom Himmel gekommen, den ganzen, ungetheilten, wahrhaftigen Christus. Derselbe Christus, welcher spricht, wer da isset mein Fleisch und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben (Joh. 6, 54), — derselbe bezeuget zugleich (Joh. 5, 24): wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort höret und glaubet, der hat das ewige Leben. Schon daraus können und müssen wir schließen, daß der Empfang des ganzen lebhaften Christus, der als solcher das Leben ist, nicht spezifisch an das Abendmahl gebunden sein, sondern auch durch das Wort uns zu Theil werden kann. Ohne reale Gemeinschaft mit ihm ist die Wiedergeburt nicht möglich. Das Wort aber ist Wiedergeburtsmittel. Also giebt es den ganzen lebhaften Christus. Auch scheint uns Joh. 6 durchgehends dafür den Beweis zu geben. Denn von dem Abendmahl als Sacrament ist nicht nur „wahrscheinlich“ in dem ganzen Kapitel nicht die Rede, sondern nach Joh. 6, 54 ist es sogar unmöglich, daß hier direct vom Sacrament des Altars die Rede sein kann. Denn ganz abgesehen davon, daß das Abendmahl damals noch gar nicht gestiftet war, also doch auch vor diesem Sacrament und ohne dasselbe eine wahrhaftige, wenn auch geistlich im Glauben vermittelte Nahrung des Leibes und Blutes Christi möglich gewesen sein muß, da der Herr dazu mahnt, — ich sage ganz abgesehen davon erscheint mir der obige Vers zwingend dafür, daß hier zunächst nicht vom Abendmahl die Rede sein könne. Denn von der Handlung des Abendmahls gilt es eben nicht ohne weiteres und unbedingt: „wer da isset mein Fleisch und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben.“ Der Ungläubige — das wissen wir aus 1 Cor. 11 — isset und trinket Christi Fleisch und Blut auch, hat aber nicht das Leben, sondern den Tod. Nicht ohne Grund haben sich die reformirten Ausleger (neuerdings noch Ebrard gegen Sartorius) mit aller Macht auf diesen Vers gestützt, um, ihn direct vom Abendmahlsgenuß verstehend, die manducatio infidelium zu leugnen und die Realität der Darreichung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl vom Glauben abhängig zu machen. Aber schon der ganze Zusammenhang

weist darauf hin, daß hier vom gläubigen Genuß (vgl. v. 64) des sich für uns dahingebenden Herrn die Rede ist, und daß also auch im Glauben dieses Brod des Lebens, der ganze wahrhaftige Christus, und zwar nicht ohne seine verkörperte Leiblichkeit real genossen werden kann und soll. Denn das ist doch realer Genuß, durch welchen uns das Leben zu Theil wird. Was bringt aber dem Gläubigen dieses Leben des verkörperten Herrn? — Sein Wort. Denn „meine Worte sind Geist und sind Leben,“ — so schließt ja der Herr seine Rede.

Warum scheuen wir uns denn, dem Worte diese volle, vom Herrn selbst ihm beigelegte Lebenskraft zuzugestehen, da ja dem Sacrament keinesfalls dadurch ein Abbruch geschieht, sondern dasselbe nur fester und tiefer gegründet wird aufs Wort und durchs Wort. Denn wir bekennen doch mit Luther: „Wasser thut freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist;“ und: „Essen und Trinken thut freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: für euch gegeben u.“ Sollen wir dem Worte überhaupt das absprechen, was doch in dem Sacramente selbst allein durchs Wort gewirkt und vermittelt wird, und zwar nicht bloß durch das wesentliche Wort, das beim Vater ist, sondern durch das gesprochene, verkündigte Wort. Wenn wir uns doch erst daran gewöhnten, loszukommen von dem uns so zähe anklebenden Spiritualismus, der das Wort immer nur wie einen *status vocis*, wie einen bloßen Gedankenausdruck ansieht, der nur dort in rechter Weise angebracht und wirksam ist, wo bewußtes, persönliches Verhalten und Empfänglichkeit ihm entgegenkommen. Das ist nicht einmal bei menschlichem Wort der Fall, welches oft (wie z. B. Segensworte) eine Wirkung übt, ohne daß ihm das reflectirte Bewußtsein des Betreffenden entgegenkommt. Wie sollte das beim lebendigen Worte Gottes nicht der Fall sein, welches der Träger aller schöpferischen und neuschöpferischen Gotteswirkungen ist! Ja, selbst unser „Naturleben,“ — um doch das gäng und gäbe Wort zu brauchen — wenn es anders unter die Wirkung der wiedergebährenden Gnade gestellt werden kann, ist durchs Wort geheiligt und wird von Gottes Wort getragen. Sonst könnte nicht Paulus zu den Corinthern sagen (1 Cor. 6, 15), ohne in diesem Zusammenhange vom Sacrament zu reden, daß ihre Leiber Christi Glieder seien, und uns dessen versichern, daß unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes sei, der in uns ist, und welchen wir haben von Gott und sind nicht unser selbst (1 Cor. 6, 19). — Wodurch ist aber der Geist, welcher ist ein Geist Christi, in uns gekommen, anders als durchs



Wort (1 Cor. 3, 16), welches ist Träger des Geistes und durch welches der Geist Christus in uns verkört, zu wohnen durch den Glauben in unsere Herzen (Eph. 3, 17) Und wenn derselbe Paulus hinweist (Eph. 5, 30 ff.) auf das „große Geheimniß,“ kraft dessen Christus und die Gemeinde „Ein Fleisch“ sind, Er das Haupt und sie der Leib, so daß wir alle an unsrem Theile „Glieder sind seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebeine,“ so redet er hier keineswegs direct vom Abendmahl, dessen im ganzen Epheserbrief nicht Erwähnung geschieht, sondern von einem währenden Grundverhältniß, welches zwar in der Taufe (Eph. 5, 26) seinen heilsordnungsmäßigen Anfang genommen und in dem Abendmahlsgeheimniß gestärkt und immer wieder erneuert wird, aber doch gewiß nicht sich ausschließlich auf den Act der Abendmahlsgemeinschaft bezieht; sonst müßte der Einzelne, wie die Gemeinde immerwährend Abendmahl feiern, um dieser Gemeinschaft gewiß zu sein und zu bleiben. Nur weil die Gemeinde auch im gläubig empfangenen Wort den Herrn sich wahrhaftig und leibhaftig nahe weiß, kann sie sich zu ihrer Glaubensstärkung seiner Nähe im Abendmahl getrösten <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Es ist hier nicht der Ort, auf das Verhältniß von Wort und Abendmahl näher einzugehen. Durch das Obige wird nicht im mindesten alterirt, was 1 Cor. 10, 16 ff. als Wirkung des Abendmahls bezeichnet wird. Es ist das überhaupt die einzige Stelle, welche die sogen. leibliche Wirkung des Abendmahls andeutungsweise ausspricht. Unsere gliebliche Gemeinschaft mit dem Leibe Christi und dadurch unter einander wird durch den Genuß des Einen Brodes motivirt, welches die Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Sonst wird immer nur die Vergebung der Sünden, also dieselbe Wirkung, die auch dem Evangelium zugeschrieben wird, vom Abendmahl ausgesagt. Was aber unsere Gliebchaft am Leibe Christi betrifft, und die dadurch verbürgte Gewißheit der geistlichen Gemeinschaft mit ihm, so ist dieselbe auch nicht erst durchs Abendmahl vermittelt, sondern schon vorher durch Wort und Taufe. Sonst gingen alle die Kinder, die vor dem Genuß des Abendmahls sterben, eines wesentlichen Heilsgutes verlustig und wir müßten consequenter Maßen zur cyprianschen und griechischen Kindercommunion uns entschließen. Fragt man aber, was uns denn das Abendmahl Specifisches böte und wozu Gott es eingesetzt, da schon das Wort uns den ganzen leibhaftigen Christus bringe, — so ist einerseits zu antworten, daß inhaltlich etwas „Specifisches,“ d. h. eine Gnadengabe, die das Wort nicht enthielte, — im Abendmahl uns nach der Schrift auch nicht geboten werden soll; daß aber modal, der Act und Weise nach, allerdings im Abendmahl etwas Besonderes geboten wird, nämlich Christi Leib und Blut zu essen und zu trinken, nicht bloß geistlich mit dem Herzen (Joh. 6), sondern auch leiblich mit dem Munde, daß also Christus zu unserer besonderen Glaubensstärkung und Heilsvergewisserung sich uns nicht bloß ganz (wie auch im Wort), sondern in leibhaftigem Genuß und durch leibliche Vermittelung persönlich zu eigen giebt. Vgl. darüber das am Schluß über Wort und Sacrament aus der Schrift Beigebrachte.

Aber noch von einer ganz anderen Seite läßt sich aus der Schrift erweisen, daß dieselbe das Wort, das verkündigte Evangelium nicht bloß ausnahmsweise, sondern ordnungsmäßig als Wiedergeburtsmittel ansieht, als dasjenige Gnadennittel, durch welches unser Kindchaftsverhältniß zu Gott immer wieder erzeugt und erhalten wird. Wenn es nämlich gewiß ist, wie wir gesehen, daß Kindchaft nicht möglich ist ohne Glauben, ja daß am Glauben die Wiedergeburt ihre nothwendige subjective Innenseite hat, so beweisen alle die Aussagen der Schrift, welche direct und ohne Einschränkung den Glauben aus der Predigt geboren sein lassen, daß das Wort Gottes das eigentliche Wiedergeburtsmittel ist. Oder welches Recht haben wir — etwa aus Furcht, der specifischen Taufwirkung zu nahe zu treten — das bestimmte Wort Pauli umzudeuten: daß der Glaube aus dem Gehör, aus der Predigt (ἐκ ἀκοῆς Röm. 10, 17) kommt. Zwar sagt er nicht, daß er nur aus dem gehörten Wort komme, mit Ausschluß der Taufe. Vielmehr werden wir später sehen, daß heilsordnungsmäßig der Glaube nicht ohne die Taufe dem Menschen zur vollen freudigen Gewißheit wird. Aber zunächst gilt es doch zuzugestehen und festzuhalten, daß das Wort die Kraft Gottes ist zur Seligkeit jedem, der da glaubet (πᾶσι τῷ πιστεύοντι Rom 1. 17). Auch lehrt namentlich die Apostelgeschichte, daß überall das verkündigte Wort Buße und Glaube, also den empfänglichen Kindesinn zu wirken die Aufgabe habe, daß also auch vor der Taufe wahrer und herzlicher Glaube möglich, ja nothwendig sei, wenn die Taufe segensreich soll empfangen werden. Freilich liegen solche Beispiele nur innerhalb des Missionsgebietes gegenüber erwachsenen und bewußten Menschen vor, bei welchen der bußfertige Glaube als die nothwendige Voraussetzung erscheint für die Heilswirkung der Taufe; und wir dürfen daher aus ihnen keinen voreiligen Schluß auf die Geltung der Kindertaufe uns erlauben. Aber das steht doch fest, daß die Samariter der Predigt des Philippus erst glaubten (Act. 8, 12), bevor sie sich taufen ließen; ja daß derselbe Philippus den Rämmerer von Mohrenland nicht eher taufte, als bis derselbe in Folge der evangelischen Verkündigung des Apostels die Frage bejahte: glaubst du von ganzem Herzen (Act. 12, 37). Wer aber von ganzem Herzen glaubt, der ist durch die Gotteskraft des Wortes wiedergeboren und wir haben schlechterdings nicht das Recht zu leugnen, daß Bekehrung möglich sei vor der Taufe und ohne dieselbe. Auch als Petrus (Act. 10, 44) im Hause des Cornelius das Wort Gottes redete, fiel der

Geist auf alle die dem Wort zuhörten. Und wenngleich an dieser Stelle, wie der Zusammenhang lehrt, ein besonderer Ausnahmefall in Betreff der höheren charismatischen Begabung der ersten bekehrten Heiden providentiell von Gott geordnet war, so giebt der Vorfall doch in Analogie mit den schon betrachteten Beispielen uns die Gewißheit, daß das Wort als bekehrungskräftiges Gnadenmittel den Glauben und somit die Wiedergeburt zu bewirken vermag.

Aber verwickeln wir uns auf solche Weise nicht in unaufslösliche Schwierigkeiten, und müssen wir nicht im umgekehrten Sinne, wie Seeberg (S. 398), bei solch einem Resultate fragen: „thut das Wort Alles, was bleibt da noch für die übrigen Potenzen und Gnadenmittel im Reiche Gottes übrig?“ — Sollten wir wirklich mit unserer Deduction in eine Sackgasse gerathen sein, so sind wir an der Hand des göttlichen Wortes in dieselbe gerathen, und diese Lenkte muß uns wieder den rechten Ausweg finden lassen. Selbst wenn wir nicht wüßten, wozu Gott zwei Gnadenmittel, neben dem Wort noch das Sacrament gestiftet, falls schon im Worte Alles enthalten ist, — so müßten wir eben unsern Mund in den Staub stecken und uns bescheiden, eine genügende Begründung dafür zu geben.

So steht aber die Sache keineswegs. Wenn auch nach allem Gesagten das Wort das principielle Wiedergeburtsmittel ist, so ist es dieses doch nie ohne Sacrament, namentlich nie ohne die Taufe, so wie die Taufe ihrerseits nie als Wiedergeburtsmittel gedacht werden kann ohne das Wort. Beide ergänzen und bedingen sich gegenseitig.

Daher auch zunächst an allen den genannten Stellen in der Apostelgeschichte die wiedergebährende und glaubenerzeugende Wirkung des Wortes immer erst in der Taufe ihren heilsordnungsmäßigen Abschluß und Zielpunkt gewinnt, so daß offenbar, nie ohne Taufe der heilsgewisse, fröhliche Anfang des Heilslebens in Christo gedacht werden kann. Denn gleich bei der ersten Pfingstpredigt Petri, die den Zuhörenden durchs Herz gegangen war, läßt es der Apostel nicht bloß dabei bewenden, daß sie Buße thun, sondern weist auf die Taufe hin, als auf das Mittel, durch welches sie die Sündenvergebung und die Gabe des heil. Geistes empfangen werden (Act. 2, 38). Das bestimmte Futurum beweist, daß mit der Taufe diese Wirkung geistlicher Neubirth thatsächlich verbunden sein werde, wenn sie anders das Wort mit kindlichem Sinne ins Herz gefaßt. Daher es auch von ihnen

heißt: „Die nun sein Wort freudig annahmen, wurden getauft.“ Die Taufe ist ihnen also nicht bloß Siegel oder Zeugniß ihrer thatsächlichen Aufnahme in die Kinderschaft gewesen, sondern Bedingung und gottgeordnetes Medium für die in der Kinderschaft verbürgte Heilsgewißheit. Dem widerspricht der eigenthümliche Act. 8, 12 ff. berichtete Vorgang keineswegs. Hier wird einerseits der sich gläubig zeigende, heuchlerische Simon getauft, während er doch nach dem Folgenden (v. 21) weder Theil noch Gemeinschaft hatte an dieser Sache d. h. an der besonderen Heilsgabe, die den Andern dabei zu Theil wurde. Andererseits heißt es von den übrigen Getauften, daß der heil. Geist noch nicht auf sie gefallen war, weil „sie nur getauft waren in den Herrn Jesum,“ also die Handauslegung als Mittel der besonderen charismatischen Geistesbegabung noch nicht erhalten hatten.

Dieser Fall widerspricht aber keineswegs unserer obigen Behauptung von der durch die Taufe vollzogenen wirklichen Aufnahme in die Kinderschaft. Der Simon ist eben das erste, bis auf den heutigen Tag sich leider oft genug wiederholende Beispiel eines unwahren Profelyten, der den in der Taufe ihm gebotenen Schatz, nämlich das Kindesrecht im Hause Gottes, innerlich von sich weist und mit Füßen tritt. Hört etwa dadurch der Schatz auf von realem Werth zu sein, und fällt dem Heuchler nicht die doppelte Verantwortung auf sein Gewissen, indem er seinen Theil und sein Erbe ( $\mu\epsilon\tau\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\lambda\eta\rho\iota\varsigma$ ) am Hause Gottes frech verscherzt? Wenn solch ein Verhalten den gottgesetzten Werth der Gnadenmittel als gottgeordneter Wiedergeburtsmittel aufheben sollte, so müßte ja auch das Wort Gottes aufhören ein solches zu sein, wenn der Mensch es im Unglauben von sich stößt.

Was aber die Handauslegung bei den übrigen getauften Samaritern betrifft, so ist grade unsere Stelle der klarste Beweis dafür, daß ein Unterschied besteht zwischen der persönlichen Wiedergeburt und der charismatischen Begabung für den besonderen Beruf in Gottes Reich. In welch monströsem Widerspruch stände sonst unsere Stelle (namentlich v. 16: denn er, der heil. Geist war noch auf niemand von ihnen gefallen, sondern waren nur (!) getauft etc.) mit der betrachteten Cap. 2, 38, wo an die Taufe die Gabe des heil. Geistes geknüpft erscheint. Auch steht ja v. 12 aufs klarste daß sie waren gläubig geworden, und v. 6, daß das Volk einmüthig und mit großer Freudigkeit das Wort des Philippus anhörte, was doch ohne die heilsaneignende und wiedergebährende Wirkung des heiligen Geistes

nicht möglich und denkbar ist, gemäß der ganzen Schriftanalogie <sup>1)</sup>. Unsere Stelle ist grade besonders lehrreich für die Auffassung der ähnlichen: Act. 10, 10. 44 und 11, 15, wo nur das Verhältniß zwischen besonderer Geistesmittheilung und Taufe ein umgekehrtes ist, d. h. jene dieser vorausgeht. Der Ausdruck „fallen“ (ἐπιπίπτειν) wird überhaupt nur an diesen Stellen und zwar als Bezeichnung der Mittheilung der besonderen Wundergaben gebraucht, wie Petrus dieselben Act. 11, 15 ja auch ausdrücklich mit den Pfingstgaben vergleicht, und wie sie im Hause des Cornelius (Act. 10, 46) durch das Zungenreden sich sofort als etwas Besonderes, als eine besondere Selbstbezeugung Gottes kund geben, damit Petrus unzweideutig davon überzeugt werde, daß auch die Heiden durch die Taufe (v. 47) als Kinder in Gottes Reich aufgenommen werden sollen. Also hier wie dort ist und bleibt die Taufe das Mittel der wirklichen Aufnahme in Gottes Reich, sofern in ihr die persönliche Aneignung und Application des allgemein verkündigten Evangeliums an den Einzelnen sich vollzieht, um ihn seiner Erwählung und Kinderschaft gewiß zu machen. Dasselbe tritt auch so schön und schlagend in der Bekehrungsgeschichte des Kämmerers, ja selbst in der wunderbaren Berufung und Bekehrung Pauli hervor. Gläubig war der Kämmerer geworden durch des Philippus Wort (Act. 8, 37). Aber volle Ruhe und Heilszuversicht hatte er erst, als er das „Bad der Wiedergeburt“ erhalten. Denn erst als er getauft worden, zog er — trotzdem daß der Geist Philippum entrückt hatte — seiner Straße fröhlich (v. 39). Man sieht klar, die Gewißheit seiner Sündenvergebung und Kinderschaft, also seine Wiedergeburt konnte er nicht haben ohne Taufe. Dasselbe ist, — in schlagender Evidenz, — bei Paulus der Fall. Die wunderbare Erscheinung des Herrn hat ihn zunächst nur erweckt und geblendet. Er soll in die Stadt; da werde man ihm sagen, was er thun soll. Und erst als Ananias mit brüderlichem Trostwort zu ihm kommt, da fällt es ihm [wie Schuppen von den Augen, und erst als er sich hat taufen lassen (v. 19)], wird er wieder frisch und wacker, nimmt Speise zu sich und stärkt sich. Daher er

1) Act. 19, 2 ist nicht dagegen, da hier Pauli Frage, ob die Epheser, da sie gläubig geworden, auch den heil. Geist empfangen hätten, grade am klarsten beweist, daß er die besondere Geistesgabe gemeint, die in v. 6 erwähnt wird und im Zungenreden sich kund giebt. Sonst müßte Paulus nicht bloß die pietistisch-methodistische Anschauung vertreten, nach welcher die Wassertaufe ohne Geistestaufe möglich sein soll, sondern sogar die noch ganz unerhörte, daß der Glaube ohne Geistesempfang soll gedacht werden können. S. u. über Act. 19, 2 ff.

auch später vor den Jnden in Jerusalem selbst bezeugt (Act. 22, 16), daß ihm durch die Taufe seine Sünden seien abgewaschen, ihm also seine Gotteskinderschaft versiegelt worden sei.

So kommen auch alle übrigen, von denen in der Apostelgeschichte uns berichtet wird, daß Gott ihnen durchs Wort das Herz aufthat, erst durch die Taufe zur vollen Freudigkeit, so die Lydia (Act. 16, 15) und der Kerkermeister zu Philippi (Act. 16, 33), so Crispus und die übrigen gläubigen Corinthier (Act. 18, 8). Nur von den unmittelbaren Jüngern und Aposteln des Herrn erfahren wir nicht, daß sie getauft worden seien und läßt sich auch kaum die Möglichkeit ihrer Taufe denken, da der Taufbefehl des Herrn erst bei seinem Scheiden gegeben ward (Matth. 28, 19 f.). Es hat also in dem besonderen Heilswillen des Herrn gelegen, diese seine persönlich erwählten Auserwählten durch die wunderbare Geistestaufe am Pfingsttage, auf welche er sie selbst hinwies (Act. 1, 5), ihres Heiles und ihrer Wiedergeburt gewiß zu machen (vgl. Joh. 14, 16; Luc. 3, 16). Für das durch die Pfingsttaufe gegründete Reich der neutestamentlichen Gemeinde gilt aber von nun ab als heilsordnungsmäßiger Grundsatz: wer da glaubet und getauft wird, der wird gerettet werden (Marc. 16, 16).

Zwar ist die Taufe keine schlechtthin neue Handlung, wie denn nichts im Reiche Christi unvermittelt, ohne heilsgeschichtliche und organische Vorbereitung eintritt, aber sie erscheint heilsordnungsmäßig in ihrer Stiftung durch den Herrn in einem ganz neuen Lichte. Nur zwei Aussprüche des Herrn selber haben wir über die Taufe <sup>1)</sup>. Der eine (Joh. 3, 5) weist auf das organische Verhältniß derselben zur Johannieltaufe hin; der andere (Matth. 28, 19. 20) setzt die spezifisch neutestamentliche Taufe in feierlichster Weise ein.

Zunächst gilt es gegenüber der neuerdings so vielfach beliebten <sup>2)</sup> schroffen Entgegensetzung der johanneischen und christlichen Taufe mit unsern alten Dogmatikern die innere, tiefe Einheit beider zu wahren. Denn auch die Johannieltaufe war sacramental verkörpertes Wort. Auch sie war „vom Himmel“ (ἐξ οὐρανοῦ Luc. 20, 4 u.), also eine gottgebotene Handlung, der sich der Herr selbst „um alle Gerechtigkeit zu erfüllen,“ an unserer Statt

1) Marc. 16, 16 ist bekanntlich kritisch nicht ausreichend verbürgt, was Seeberg S. 389 zu ignoriren scheint.

2) Höfling Sacrament der Taufe I, S. 26 ff. hat diese zu scharfe Entgegensetzung der Johannes- und Christustaufe angebahnt. Vortrefflich faßt Hofmann das Verhältniß beider zu einander: Schriftbew. II, 2. S. 160 f.

unterzog (Matth. 3, 15). Auch sie brachte, als eine Taufe der Buße (*βάπτισμα μετανοίας* Marc. 1, 4; Luc. 3, 3), die Sündenvergebung im Hinblick auf den kommenden, auf den schon nahen Herrn, auf welchen Johannes mit Fingern weisen konnte (Joh. 1, 29; Act. 19, 4). Daher auch sie schon im Zusammenhange mit dem gepredigten Bußwort Johannes diejenige Neugeburt und Aufnahme in das Gottesreich bewirkte (Matth. 3, 11 *εἰς μετάνοιαν*), welche dem damaligen Stadium der Heilsentwicklung entsprach. Sie war keineswegs bloß (wie Seeberg will S. 386) Sinnbild der Buße und Aufnahme in die Jüngerschaft Johannes. Sonst hätte Jesus weder sich ihr unterziehen können, noch auch seine Jünger sie ausüben lassen (Joh. 4, 2), noch auch in Anknüpfung an dieselbe (Joh. 3, 5) die Nothwendigkeit der Neugeburt aus Wasser und Geist betonen können.

Denn daß Joh. 3, 5 an die Taufe Johannes anknüpft, dürfte wohl als exegetisch gesichertes Resultat der bisherigen Untersuchungen dieser Stelle anzusehen sein <sup>1)</sup>. Denn sonst wäre die Erwähnung des Wassers in diesem Zusammenhange für den Nicodemus ganz unverständlich gewesen. Richtig Hofmann: „Wer dem Worte Gottes, welches durch Johannes erging, im Glauben gehorsam ward, der untergab sich dem Wasser seiner Taufe und hielt sich an den von ihm bezeugten Jesus, seiner Taufe mit Geist gewärtig (Luc. 7, 29 f.).“ Daß hier eine bloße sinnbildliche Anspielung auf das Wasser (Ez. 36, 25 f.), wie Lücke und die reformirten Ausleger wollen, vorliege — ist schon wegen des bestimmt causal en *ἐξ* unmöglich, und kann durch Calvinische „*aquae spirituales*“ nicht wahrscheinlich gemacht werden, da Wasser und Geist, — als an sich ganz disparate Begriffe (Meyer) — nicht durch *καὶ* zu Einem Begriff (*ἐν διὰ τοῦτο*) verbunden werden können. Mag also immerhin Seeberg „es nicht gut begreifen, wie in dieser Sache das Wasser als wirkende Potenz gedacht werden könne“ (a. a. O. S. 388), — auf unser Begreifen kommt hier überhaupt nichts an, sondern auf das,

<sup>1)</sup> Wenn Meyer z. B. der St. auf Grund von Joh. 4, 2, wo von der Taufe der Jünger Christi die Rede ist, und wegen des *ἐκ πνεύματος*, welches durch die Johannisstaufe noch nicht mitgetheilt worden sei, gegen die Beziehung dieser Stelle auf die Johannisstaufe remonstrirt, so liegt das in der doppelten unrichtigen Voraussetzung begründet, 1) daß Joh. 4, 2 von der spezifisch christlichen Taufe berichte, deren Einsetzung doch erst Matth. 28, 19 vorliegt und erst von der Pfingstgemeinde ausgeführt werden konnte; und 2) daß „Anknüpfung“ so viel sei als Identität. Denn freilich deckt sich das Joh. 3, 5 Ausgesagte und Verheißene nicht mit der Taufe Johannes, wie wir später unten nachweisen werden.

was Gottes Wort sagt. Außerdem liegt in diesem Fall die Begriffsverwirrung nur in der mangelnden Unterscheidung zwischen Mittel- und Grundursache (*causa medians* ist das Wasser, *causa efficiens* der heilige Geist). Auch scheint mir nicht berechtigt, durch Berufung auf Joh. 6 die Beziehung unsrer Stelle auf die Taufe zu leugnen (so Seeberg u. a.). Denn während Joh. 6 keinen derartigen historischen Anknüpfungspunkt bietet, da noch kein Abendmahl existierte und die Abendmahls Elemente daselbst auch nicht genannt werden, liegt für Joh. 3, 5 die johanneische Taufe als Anknüpfungspunkt vor und wird das Element des Wassers ausdrücklich als dasjenige genannt, durch welches die geistgewirkte Wiedergeburt vollzogen werden soll. Weil aber Wasser und Geist coordinirt als die gottgeordneten Medien der Wiedergeburt genannt werden, so ist unmöglich (wie Hofmann will) beide von einander zu trennen, die Wassertaufe als eine gegenwärtige (die johanneische) und die Geistesstaufe als eine zukünftige (die christliche) zu fassen; sondern in Anknüpfung an die damals herrschende gottgeordnete Wassertaufe weist der Herr darauf hin, daß Wiedergeburt und dadurch Aufnahme in Gottes Reich heilsordnungsmäßig nicht geschehen könne ohne die Geisteswirkung, die am Einzelnen durch die Wassertaufe sich vollziehe, damals durch die johanneische, später durch die christliche.

Denn daß die christliche gegenüber der johanneischen doch einen organischen Fortschritt der Heilsentwicklung darstellt und insofern eine erhöhte und vertiefte Bedeutung hat, das dürfte nicht bloß aus unserer Stelle, sondern namentlich auch aus Joh. 7, 39; Luc. 7, 28 vgl. mit Matth. 11, 11 und Act. 19, 4 unwiderleglich hervorgehen. Es reicht nicht aus, bloß zu sagen, Johannes habe auf den kommenden, die Apostel auf den erschienenen Christus getauft, die Gabe und die Wirkung sei aber hier wie dort schlechterdings dieselbe gewesen. Jener Unterschied des kommenden und schon erschienenen und verkärten Herrn ist eben so bedeutsam, daß der Herr selbst ihn nicht verwischt sehen will, ja mit einer Entschiedenheit betont, die auf den ersten Blick schier auffallend und unerklärlich erscheint. In welchem Sinn sollte denn der Herr, nachdem er die einzigartige Größe Johannes unter allen von Weibern geborenen hervorgehoben, doch den Kleineren, den Geringeren im Himmelreich als einen solchen bezeichnen, der größer sei denn Johannes. Des Johannes Größe lag in seiner Demuth, die ihn von sich immer absehen ließ und hinweisen auf den, welcher kommen sollte und mit welchem das Himmelreich nahe herbeigekommen war. Nun aber dieses Reich

in Christo, dem verkärten Haupte der Gemeinde, als das neutestamentliche begründet ist, erscheint der Geringste, als diesem Reich durch die Wiedergeburt eingegliedert, größer denn Johannes, in welchem die alttestamentliche Vorbereitungsphase der heilsgeschichtlichen Entwicklung ihren Schlupunkt hat. Warum aber eine solche volle und reale Theilnahme an der glieblichen Gemeinschaft mit dem Herrn damals noch nicht möglich war, also auch die johanneische Wirksamkeit noch nicht im reellen Sinn diese Theilnahme vermitteln konnte, lehrt Joh. 7, 39. Denn Jesus war noch nicht verkärt, und daher war heiliger Geist noch nicht da. Wir dürfen weder das οὐπω ἔτι so abschwächen, als sei bloß die eigenthümliche neutestamentliche Wirkungsweise des heil. Geistes damals noch nicht vorhanden gewesen, noch auch, das artikkellose πνεῦμα ἄγιον verkennend, jenen Ausspruch so urgiren, als habe der heilige Geist nun erst zu sein begonnen. Der heilige Geist ist, was er ist, ewig, wie der Sohn, was er ist, ewig ist. Aber wie der Sohn erst mit seiner Verkärung der vollendete Gottmensch ist, der über den Tod gesiegt und nunmehr als Haupt seiner Gemeinde Alles in Allem erfüllt, so ist auch erst mit seiner Verkärung die Möglichkeit eingetreten, daß der heilige Geist als Geist des verkärten Lebens Jesu vorhanden sei, d. h. als derjenige heilige Geist, der mit der Pfingstthatfache über die Apostel ausgegossen, nunmehr dauernd wohnen soll in der Gemeinde, in den Herzen der Gläubigen, Christum in ihnen zu verkären. Daher auch jener schwierige Ausspruch sich anschließt an die Bemerkung, daß Jesus von dem Geiste geredet habe, welchen diejenigen noch empfangen sollten (ἐμελλον), die an ihn glaubeten.

Diesen heiligen Geist des verkärten Jesu, der uns durch die Wiedergeburt unserer Kindshaft und Gliedschaft am Leibe Christi gewiß macht, konnte die johanneische Taufe selbstverständlich noch nicht geben, da er eben noch nicht da war <sup>1)</sup>. Daher ist seine Taufe doch nur vorbereitender Natur, eine Weissagung auf das von Christo gestiftete Bad der Wiedergeburt, von welcher im Anschluß zwar an die johanneische Taufe, aber doch nicht ohne Hinweis auf die vollkommene, noch zukünftige Geistestaufe der Herr Joh. 3, 5 spricht. Daher auch, — an der einzigen Stelle, wo das Verhältniß der Jo-

<sup>1)</sup> Das zeigt z. B. aufs Klarste Gal. 3, 27. Von einem „Anziehen Jesu“ konnte in der Johannisstaufe noch nicht die Rede sein, da „Jesus noch nicht verkärt war.“

hannistaufe und der apostolischen zur Sprache kommt, — Act. 19, 1 ff. — die Johannisjünger in Ephesus von Paulus die christliche Taufe erhalten, als durch welche der relative Mangel jener ergänzt wurde. Daß diese von den alten Dogmatikern so wiederholt mißdeutete Stelle (besonders v. 5) unmöglich besagen kann, Paulus habe den Ephesern dargelegt, wie ihre Johannisstaufe eben eine Taufe auf den Namen Jesu gewesen sei, ist wohl exegetisch entschieden. Denn Johannes hat ja nicht „auf den Namen Jesu“ getauft, und das „ἀκούσαντες δὲ“ steht in gar keinem passenden Gegensatz zu „ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν.“ Also muß v. 5, wie auch die historisch fortlaufende Erzählung es mit sich bringt (vgl. v. 6 das καί), die von Paulus nach geschehener Unterweisung vollzogene christliche Taufhandlung berichten. Daraus folgt aber selbstverständlich, daß hier von keiner Wiedertaufe die Rede sein kann, da ja die johanneische und christliche Taufe eben nicht identisch sind, sondern die letztere einen organischen Heilsfortschritt im Verhältniß zur ersteren darstellt. Dafür ist besonders auch der auf den ersten Blick so schwierige v. 2 entscheidend. Denn die nach Ephesus verstreuten Johannisjünger hatten zwar von der noch zukünftigen Geistestaufe, auf welche ja Johannes hingewiesen, gehört, nicht aber „ob heiliger Geist schon sei“ (ἔστιν, = adest ist zu lesen, nicht ἔστιν), d. h. also ob er schon ausgegossen sei, und im Sinne von Joh. 7, 39 als der Geist des verkärten Jesu wiedergebährend und wunderwirkend in der Gemeinde Jesu gegenwärtig sei. Erst durch Pauli Wort (ἀκούσαντες v. 5) erfuhren sie davon, ließen sich deshalb auf den Namen des Herrn Jesu taufen, um seinen Geist, den Geist der Kindshaft zu empfangen, und der Apostel legte ihnen die Hände auf (wie Act 8, 17), damit sie die besondere Begabung charismatischer Art erhielten (v. 6: ἐλάβουν τε γλώσσας καὶ προσήρτηον).

Es ruht aber diese höhere und tiefere Bedeutung der christlichen Taufe wesentlich auf dem Taufbefehl, den der scheidende, verkärte Herr seinen Jüngern gab. Freilich tritt hier das „zu Jüngern machen“ (μαθητεύσατε Matth. 28, 19) zunächst in den Vordergrund, aber nur zu dem Zweck, um es in seine beiden Momente, Taufe (βαπτίζοντες) und Lehre (διδάσκοντες) auseinanderzulegen. Daß also an dieser Stelle „die Aufnahme in die Jüngerschaft die hervorspringende Bedeutung der Taufe“ nach Seeberg's Meinung (S. 388 f.) sein soll, läßt sich schon deshalb nicht sagen, weil das μαθητεύειν sich ja auf beides, Taufen und Lehren, bezieht. Freilich stünde in diesem herrlichen Taufbefehl des scheidenden Herrn „nichts Neues,“ wenn

bloß „Aufnahme in die Jüngerschaft“ Jesu ihr Sinn wäre. Aber Seeberg gesteht doch zu, daß in ihr „die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott“ als durch die Taufe vermittelt ausgesprochen werde, ja sogar „ein Anrecht auf Alles das gewährt werde, was der Herr und Meister sein nennt, der eben ausgesprochen, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei.“ Also muß es doch wohl auch eine neue Taufe sein, die der Herr hier freilich nicht ohne Anschluß an die johanneische — wie wir gesehen — einsetzt. Denn das Neue ist eben dieses, daß „auf den Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα) des dreieinigen Gottes getauft werden soll, (was bei Johannes noch nicht geschah) und daß eben dadurch der einzelne Getaufte in die nunmehr durch Christum verwirklichte Heilsgemeinschaft versetzt werden konnte. „Hat Johannes zu der bevorstehenden Offenbarung des Himmelreichs tausend in Verhältniß gesetzt, so brachte es die Zukünftigkeit desselben mit sich, daß es ein Verhältniß der Bereitschaft war, in welches er setzte. Wenn dagegen jetzt die Jünger Jesu auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes taufen, so ist es ein Vorhandenes, zu welchem sie in Verhältniß setzen, und ist also dies Verhältniß das einer Zugehörigkeit. Nicht eine Weisung ist es also, welche der christlich Taufende dem Täufling giebt, nicht eine Verpflichtung legt er ihm auf, sondern er setzt ihn in dasjenige Verhältniß der Zugehörigkeit zu Gott, welches in dem Namen, auf welchen er tauft, ausgedrückt ist. Denn der Name ist des Wesens Offenbarung“ <sup>1)</sup>. Aber in diese Gemeinschaft setzt die Taufe nicht ohne das Wort; daher auch nicht bloß das „Lehren,“ als mitconstituirendes Moment beim μαθητεύειν genannt wird, sondern die Taufe selbst mit Hinweis auf den Namen dessen, der sie als Heilmittel eingesetzt und befohlen, geschehen sollte. Dafür war allerdings nicht wesentlich, daß gerade das Matth. 28, 19 enthaltene Taufwort in ganzer und unverfälschter Vollständigkeit ausgesprochen wurde. Und nicht erst Seeberg brauchte darauf hinzuweisen, daß der Herr seinen Jüngern keine äußerlich bindende Taufformel mit diesem Befehl habe geben wollen. Hat doch Sengelmann <sup>2)</sup> nach Vorgang anderer aufs gründlichste nachgewiesen, wie die in der Apostelgeschichte so häufig vorkommende Taufformel „auf den Namen Jesu“ (8, 16; 10, 48 u.) dem Wesen nach eben dem Taufbefehl entspricht, sofern im Namen Jesu Gott sich als der Drei-

<sup>1)</sup> Vgl. v. Hofmann Schriftbew. II, 2 S. 163.

<sup>2)</sup> Vgl. „Ueber die Taufformel,“ Erl. Zeitschr. 1851, 2. S. 291 ff.

einige uns offenbart und zu eigen giebt. Aber das ist freilich bei Seeberg neu (S. 390), daß die Worte bei der Taufe überhaupt nicht von constituirendem, sondern nur „von paränetischem oder erklärendem Werthe“ seien. Die „Taufe als solche, als Thatfache der Einverleibung in Christi Reich erscheine als die Hauptsache.“ Ich muß aufrichtig gestehen, daß mir die „Taufe als solche,“ d. h. ohne constituirendes Wort eben nichts anderes zu sein scheint, als bloße Wasser-Ceremonie. Auch Seeberg wird hoffentlich mit seinen Lehrkindern bekennen: „Wasser thut freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist;“ auch wird er in Bezug auf „Matthäi am letzten“ nicht gewillt sein, zu leugnen, daß die Taufe eben auf Grund dieses Stiftungsbefehls Christi ist: „das Wasser in Gottes Gebot verfaßt und mit Gottes Wort verbunden.“ Jedenfalls wird jene „thatsächliche Taufe ohne constituirendes Wort“ vom Apostel Paulus dann freilich sehr ungeschickt ein „Wasserbad kraft des Wortes“ genannt, so daß Seeberg vielleicht deshalb aus Eph. 5, 26 nicht viel zu machen weiß (s. S. 394). Oder mißverstehe ich Seeberg, wenn er nicht bloß die „consecrircnden,“ sondern auch die das Sacrament „constituircnden Worte“ aus der Sphäre der Bibel weg in die der „Theologie“ hingewiesen sehen will (Amm. 1, a. a. O.)?

Was uns in den Grundstellen für die Lehre von der Taufe Joh. 3, 5 und Matth. 28, 19 f. im Zusammenhange mit den factischen Beispielen der Taufe in der Apostelgeschichte „klar geworden,“ nämlich daß sie heilsordnungsmäßig nicht bloß „Stellung im Reiche Gottes“ (Seeberg S. 391) wirke, sondern durch die mit dem Wasser kraft des Wortes verbundene wiebergegebende Geisteskraft den Eingang ins Reich Gottes vermittele, indem sie in Gemeinschaft setzt mit dem dreieinigen Gott und eben deshalb die Gewißheit des Heils dem Täufling verbürgt — dieses wird uns aufs deutlichste bestätigt durch das, was die Apostel in ihren Briefen lehrhaft über die Taufe und ihre Wirkung aussagen.

Um über die paulinische Anschauung von der Taufe als Wiebergeburtsmittel volle Klarheit zu gewinnen, ist es nicht rathsam (mit Seeberg S. 392) von Röm. 6, 3—5 seinen Ausgangspunkt zu nehmen. Denn eben weil diese Stelle in die Paränese eingeflochten ist und die Taufe nur erwähnt zur Motivirung dessen, daß der Christ als solcher nicht der Sünde leben kann und darf, so hat allerdings „die interpretirende Phantasie ein reiches Feld und reiche Qual,“ namentlich wenn man Col. 2, 11 f. als charakteristische und aufklärende Parallele nicht hinzuzieht. Vielmehr scheint

es am richtigsten von Gal. 3, 26 f. verbunden mit Eph. 5, 26 und Tit. 3, 5 auszugehen, nicht bloß (Hofmann) „weil im Galaterbriefe die früheste Bezugnahme auf die Taufe sich findet,“ sondern weil sie hier, wie an den beiden anderen Stellen, in dogmatisch grundlegender Weise angeführt wird zum Erweise dafür, daß wir durch sie in Christo die Kinderschaft empfangen haben, seinem Leibe eingegliedert und eben deshalb wiedergeboren sind.

Im Gegensatz zur knechtischen Stellung unter dem Gesetz hat der Apostel Gal. 3, 24–26 die Kindesstellung der Christen hervorgehoben, wie sie sich durch den Glauben an Christum Jesum documentirt. — Um aber einen realen Beweis (ῥάπ) dafür zu geben, daß sie als Gläubige nunmehr in Christo die Kinderschaft, die Gottessohnschaft (ὁὐὶ ὁσοῦ) empfangen, weist er sie hin auf ihre Taufe, durch welche sie, so viel ihrer auf Christum getauft sind, ihn angezogen haben. Soll in diesem Zusammenhange die Erwähnung ihrer Taufe einen Sinn haben, so muß in derselben die höhere, gottgewollte Gewähr dafür vorhanden sein, daß sie als Gläubige in Christo Gottes Kinder sind. Der Glaube kann immer noch mehr oder weniger als subjective Herzensstellung und Herzensbewegung der Verzagttheit Raum geben und der ängstlichen Selbstquälerei, ob denn wirklich die in Christo uns gegebene Verheißung uns persönlich zukomme, ob unser Glaube ächt und vollkräftig sei, ob wir nicht doch wegen der uns anlebenden Sünde unter dem Buchtmeister seien und ob wir nicht je nach der Verschiedenheit unserer Berufsstellung als Juden oder Heiden, als Knechte oder Freie, als Männer oder Weiber 2c. — auch zum Heil und zum verheißenen Erbe eine verschiedene Stellung einnehmen. Daher schreitet der Apostel in seiner Beweisführung dafür, daß wir in Christo allzumal Einer sind und als wahrer Abrahamssohne Erben der Verheißung, von der Erwähnung des Glaubens fort zur Erwähnung der Taufe, als einer Gottesthat, die an uns allen ohne Unterschied geschehen ist und durch welche wir in die innigste Gemeinschaft mit Christo versetzt worden sind, um eben durch dieselbe unsrer Kinderschaft gewiß zu sein. Denn „Christum anziehen“ ist kein so unklarer bildlicher Ausdruck, der „allerlei Deutung zuläßt“ — wie Seeberg (S. 395) meint — sondern er drückt bei Paulus überall das innigste Gemeinschaftsverhältnis aus. Nicht um die Annahme des „specifischen Habitus, in welchem Christus ist“ (Meyer) handelt es sich hier, sondern um die Einverleibung in Christum, so daß nunmehr unser Verhältniß zu Gott nur in Christo angeschaut wird, und eben deshalb Kinderschaftsverhältnis ist.

Denn auch Röm. 13, 14 — wo zum „Anziehen“ des Herrn Jesu ermahnt wird — und Eph. 4, 24; Col. 3, 10, — wo das Anziehen des neuen Menschen gefordert wird — ist mit diesem Ausdruck dasselbe bezeichnet, wie hier, nämlich das Eingehen der innigsten Gemeinschaft, nur daß dort zur steten, organisch fortschreitenden Vertiefung derselben gemahnt, hier die gottgesegnete Begründung derselben betont wird. Daher auch in dem Zusammenhang, in welchem Gal. 3, 27 steht, es ganz unmöglich ist, das „Anziehen Christi“ auf „den neuen Wandel zu deuten“ (Seeberg). Dann würde es wahrlich „dem Exegeten schwer fallen, nachzuweisen, daß seine Gedanken die des Apostels gewesen.“ Und weil Seeberg das gar nicht versucht, so verläuft sich ihm bei dieser centralen Stelle der lehrhafte Inhalt derselben in den Sand.

Auf das richtige Verständniß der Galaterstelle wirft aber Eph. 5, 26 vgl. mit 1 Cor. 12, 13 und Eph. 4, 5 ein helles Licht. Weil wir eben alle in der Taufe, als durch eine Gottesthat, Christo eingegliedert und deshalb Einer in Christo geworden sind, so ist die Taufe das gottgeordnete Reinigungsmittel, durch welches, als durch ein Wasserbad mittelst Wortes, er seine Gemeinde geheiligt, um dieselbe sich darzustellen in herrlicher Schönheit als die fleckenlose Gemeinde u. s. w. — Hier ist der Wiedergeburt Anfang und Ziel (Tit. 3, 5 und Matth. 19, 28) in Einen Gedanken proleptisch zusammengefaßt. Die Taufe ist die That des Herrn, durch welche er schon jetzt seine Gemeinde sich einverleibt, wie der Mann das Weib (5, 29 f.) und sie von der Sündenschuld reinigt, so daß die Taufe „der Anfang seines auf Herstellung einer fehlerlosen Gemeinde abzielenden heiligenden Thuns“ (Hofmann) ist. Hat doch der Apostel in demselben Briefe (Eph. 4, 5) die Einheit des Gesamtleibes Christi, welche die Einheit des Geistes zu ihrem pulsirenden Centrum hat, nicht bloß dadurch begründet, daß Ein Herr und ein Glaube da sei, sondern auch die Eine Taufe, in welcher wir eben alle als durch Einen Geist zu Einem Leibe getauft worden sind, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie 1 Cor. 12, 13. Denn auch an dieser letzteren Stelle handelt es sich darum, das Verhältniß der gliedlichen Gemeinschaft der Einzelnen in der Gemeinde zu Christo dem Haupte zu motiviren. Allerdings ist es nur der Eine heilige Geist, der Geist des verklärten Jesu, der diese Gemeinde trägt und zur wahren Gemeinde des Herrn macht; aber er thut das eben mittelst der Taufe. Denn sonst könnte der Apostel nicht direct sagen: wir



seien getauft (ἐβαπτίσθημεν Aor.) zu einem Leibe (εἰς ἓν σῶμα, — daß εἰς telisch zu fassen). — Am deutlichsten aber ist allerdings in der obigen Stelle (Eph. 5, 26) derselbe Gedanke ausgesprochen, indem sowohl das Verhältniß von Taufe und Neugeburt, wie das von Taufe und Wort, hier in eigenenthümlichem Lichte erscheint. Denn einerseits ist die Gemeinde wahrhaft schon gereinigt (Aor. καθάρισας) durchs Wasserbad, weil Er sich für sie dahin gegeben (παρέδωκεν ἑαυτόν) und eben durch die Taufe ihr seine Gnadenreichthum angeeignet. Deshalb ist sie geheiligt in ihm, was ohne thattsächliche und wirkliche Wiedergeburt nicht denkbar ist, wie wir gesehen. Und doch ist sie noch nicht die vollendete, ihre Reinheit und Fleckenlosigkeit ist noch keine zuständige, sondern eine im Glauben ergriffene, in der Hoffnung bewahrte, um Christi willen ihr zugerechnete, erst bei der schließlichen Vollendung des „großen Geheimnisses“ sich offenbarende (vgl. Meyer gegen Harleß). Also, wie Gal. 3, 27 das „Angezogenhaben Christi“ in der Taufe nicht widerspricht der wiederholten Mahnung „Christum anzuziehen“ (Röm. 13, 14), so auch hier die in dem Wasserbad geschehene Reinigung nicht der Forderung der steten Heiligung (Eph. 4, 1) und des Wachsthums bis zum Altersmaaß der Fülle Christi (Eph. 4, 13). So wenig also widerspricht die Annahme der in der Taufe geschehenen Wiedergeburt (Reinigung um Christi willen) dem Begriff organischer Lebensentfaltung, daß sie vielmehr die letztere nicht bloß fordert, sondern erst wahrhaft ermöglicht, weil eben in Christo das rechte Grundverhältniß wie des Einzelnen, so der Gemeinde zu Gott dem Vater verwirklicht ist. — Daß aber das kindliche, respective das bräutliche Grundverhältniß wiederum durch die organische Sineinwirkung von Taufe und Wort hervorgerufen und begründet ist, tritt ebenfalls an unserer Stelle ins hellste Licht. Denn ἐν ῥήματι kann nicht, wie Luther u. a. wollen, mit τῷ λουτρῷ τοῦ ὁδοῦ zu Einem Begriff verbunden werden (es müßte denn der Art. wiederholt sein: τῷ λουτρῷ τῷ ἐν ῥήματι), sondern ist ergänzende Nebenbestimmung, welche nicht nothwendig (Meyer) mit ἀγάπῃ, sondern ebenso gut, ja besser mit καθάριας verbunden werden kann, indem der Apostel dann sachgemäß hervorheben will, daß die Reinigung durch das Wasserbad geschehen sei mittelst Wortes d. h. nicht so viel als (Harleß) verheißungsweise, was viel zu unbestimmt und unklar ausgedrückt wäre, sondern: durch den Träger des wiedergebährenden Geistes, d. h. das Evangelium (Röm. 10, 8. 17; Gal. 3, 5), welches allerdings verheißungsgemäß mit dem Wasserbade verbunden ist und diesem eben

die reinigende Kraft verleiht. Also erscheinen auch hier Taufe und Wort als Wiedergeburtsmittel organisch verbunden.

Dasselbe ist Tit. 3, 5 der Fall, nur daß hier statt des Wortes das wiedergebährende Princip selber, der heilige Geist genannt ist. Daß hier unter dem „Bade der Wiedergeburt“ die Taufe verstanden werden muß, giebt selbst Seeberg zu und ist — da der Ausdruck λουτρόν nur noch Eph. 5, 26 vorkommt und dort, wie wir gesehen, von der Taufe gebraucht wird — unwiderleglich. Aber das erscheint allerdings noch fraglich, in welchem Sinne der Genitiv (παλιγγενεσίας) zu fassen ist und in welchem Verhältniß die ἀνακαίνωσις zum λουτρῷ παλιγγενεσίας steht. Zur richtigen Feststellung jener Frage darf man nicht (wie Seeberg thut S. 395) den Ausdruck „Bad der Wiedergeburt“ mit dem βάπτισμα μετανόας bei Johannes vergleichen, um daraus zu schließen, daß wie diese Taufe nur Buße anzeige, darstelle (was, wie wir dargelegt, auch schon unrichtig ist), so auch jenes Bad nur die Wiedergeburt „bezeichne“. Denn dann könnte ja das Bad nicht als Rettungsmittel vom Apostel angeführt werden. Der Context entscheidet klar gegen solche sinnbildliche Fassung des „Bades der Wiedergeburt“. Denn es handelt sich dem Zusammenhange nach darum, wodurch wir — im Gegensatz zu den eigenen Werken und zu der eigenen Gerechtigkeit — die Barmherzigkeit Gottes als seine Gnadenthats an uns erfahren. Und da heißt es mit thattsächlicher Bestimmtheit (Aor.): er rettete uns — (vgl. 1 Petr. 3, 21: ἔσωσεν), er machte uns der Seligkeit in Christo gewiß, — wodurch? Durch ein Bad, das die Wiedergeburt „bezeichnet?“ Soll das das Rettungsmittel sein? Das Inadäquate und Unangemessene dieser Deutung liegt auf der Hand. Ebenso bei der verwandten Deutung Meyer's, daß hier „die Taufe als die in der äußeren Handlung des Bades sich manifestirende (!) innere Neugeburt des Menschen betrachtet sei.“ Nicht als „Manifestation“ der Neugeburt erscheint hier das Bad, sondern als Mittel der Rettung. Dieses kann es aber nur sein, wenn es Wiedergeburt aus Gnaden um Christi willen wirkt. Daß aber deshalb die Wiedergeburt „nothwendige Wirkung“ oder gar „Alleinwirkung“ der Taufe sei, folgt aus dieser Auslegung keineswegs, es sei denn, daß wir die Taufwirkung in eigenwillig unorganischer Weise lösen wollen von der zusammenhängenden Heilsordnung Gottes. Das thut man aber, wenn man auf den Zusatz ἀνακαίνωσεως πνεύματος ἁγίου hinweisend, behauptet, hier habe die mit dem „Bade“ ebenfalls zu ver-



bindende „Erneuerung“ einen „anderen autor bei sich stehen,“ nämlich den heil. Geist (Seeberg S. 396). Das ist doch ächt reformirte Logik! Weil der heil. Geist die Erneuerung wirkt, so kann die Taufe sie nicht wirken! Capiat, qui potest! Oder ist es wirklich „Deuterei,“ wenn man sagt: „die ἀνακαινώσις sei allerdings Wirkung des λουτροῦ, aber durch den heil. Geist?“ Wir würden freilich vorziehen, zu sagen: sie sei Wirkung des heil. Geistes durch (διὰ) das λουτρόν. Jedenfalls aber ist der Gen. ἀνακαινώσεως von λουτρόν mit abhängig, da nach der am meisten beglaubigten Lesart der Artikel vor λουτροῦ steht; — ἀνακαινώσεως ist also hinzugefügter Gen. epexegeticus, wie wir das schon schließen müssen aus der oben betrachteten paulinischen Gesamtanschauung, nach welcher die Wiedergeburt meist unter den Gesichtspunkt der Erneuerung tritt (ἀνακαινοῦσθαι 2 Cor. 4, 16; Col. 3, 10). Nur kann dieselbe — ganz wie der organisch gefaßte Begriff der Wiedergeburt — bald mehr den rettenden Anfang der Heilthat des Geistes, wie hier (ἔσωσεν), bald mehr die fortlaufende Entwicklung des inneren Erneuerungsprocesses bezeichnen (Röm. 12, 2 ἀνακαινώσις τοῦ νοῦς), der dann eben in der wiedergebährenden That des heil. Geistes durch die Taufe wurzelt. Es gilt also auch hier nicht so zwischen Anfang und Entwicklung scheiden, wie Seeberg thut, wenn er meint, es widerspreche sich, zu sagen, die Taufe wirke Wiedergeburt und doch vollziehe sich die Wiedergeburt erst durch die völlige Verwandlung des ganzen Menschen; oder: die Taufe sei das Wiedergeburtsmittel und doch werde dasselbe „von dem unvergänglichen Saamen des göttlichen Wortes gesagt.“ Deshalb ist dies „Vorrecht der Taufe“ doch kein „zertheiltes“ oder „aufgelöstes Recht;“ es sei denn, daß man in unorganischer Weise eben „theilen“ will zwischen Wort und Taufe, oder „auflösen“ will die nothwendige Ineinwirkung von Wort und Sacrament, oder „scheiden“ will, was Gott zusammengefügt hat, Wiedergeburt und Erneuerung, Rechtfertigung und Heiligung, Lebensanfang und Lebensvollendung.

Ist es doch mit dem Verhältniß von Taufe und Glauben ähnlich bestellt, ohne daß der Apostel Paulus Tit. 3, 5 ff. des Glaubens Erwähnung thut, weil er eben hier nicht sowohl die subjective Innenseite der Wiedergeburt, als die freie Gnadenthats Gottes an uns hervorheben will. Deshalb aber kommt der Glaube nicht erst zur Wiedergeburt hinzu oder ist eine „neue Potenz“ im Reiche Gottes, sondern erscheint nur als gottgewirktes ὄργανον ληπτικόν für die Gnade der Wiedergeburt. Daher der Apostel auch in anderem Zusammenhang neben der Taufe den Glauben betont, wo ihm nämlich daran liegt,

den Ursprungspunkt des neuen Lebens nach der subjectiven Seite der geistlichen Lebensbewegung hervorzuheben. Das ist namentlich Col. 2, 11 f. vgl. mit Röm. 6, 3 ff. der Fall; daher wir diese Stellen erst im Lichte der schon betrachteten richtig zu fassen vermögen.

Wir können Hofmann (a. a. O. II, 2 S. 175) nicht zugestehen, daß Col. 2, 11. 12 nur hervorgehoben werde, „was uns in der Taufe widerfährt.“ Denn der daselbst hervorgehobene Glaube, durch welchen uns (vgl. διὰ πίστεως) die Kraft Gottes, die Jesum von den Todten auferweckt hat, angeeignet wird, und wir des neuen Lebens in Christo theilhaftig werden, ist kein „Widerfahrniß,“ sondern geistliche Lebensbewegung, die freilich gottgewirkt ist, ja in der Taufe erst im vollen Sinne uns geschenkt wird, aber nichts destoweniger persönliches Verhalten, weil kindliches Herzensvertrauen. Es ist diese Stelle für unsre Darlegung deshalb so wichtig, weil hier einerseits dem Taufact, als der Beschneidung Christi, zugeschrieben wird unsere Einpflanzung in die Gemeinschaft des Todes und des Lebens Christi, und weil doch andererseits die Theilnahme an diesem Leben durch kein anderes Medium der Aneignung vermittelt erscheint, als eben durch den Glauben. Das ist weder ein Widerspruch, noch eine besondere „Schwierigkeit.“ Denn für die Erfahrung des Christen ist es gerade köstlich, daß die göttliche Alleinwirksamkeit, die nirgends so deutlich sich zeigt als in der Taufe, uns zur Freiheit der inneren Lebensbewegung im Glauben wiedergebirt. Es ist die „Energie“ Gottes (ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ v. 12), welche in Christo uns den Fleischesleib auszieht (oder abzieht: ἀπὸ φύσεως), d. h. die in unserer Natur herrschende Sündenmacht bricht durch Einsenkung in seinen Tod, und welche uns lebendig macht durch den Glauben an seine Auferstehung. Beides geschieht nach Col. 2, 11 f. in der Taufe (ἐν τῷ βάπτισματι), d. h. nicht bloß während und bei derselben, sondern in und mittelst derselben. Denn wie durch die Beschneidung im A. T. heilsordnungsmäßig der Einzelne eingegliedert ward seinem Volk, so im N. T. durch die Beschneidung Christi, d. h. die Taufe, nur daß diese noch mehr giebt, als jene Vorbildet, insofern sie uns wirklich mitbegräbt mit ihm, d. h. die reale Theilnahme an seinem Tode vermittelt, und mit auferweckt, d. h. durch den Glauben an die Kraft des Gottes, der Jesum auferweckt hat von den Todten, uns Theil haben läßt an dem in Christo uns erworbenen Leben 1).

1) Wir müssen Hofmann a. a. O. gegen Meyer bestimmen, daß das ἐν τῷ v. 12 nicht auf Christum, sondern wegen des grammatisch zunächst liegenden Wortes

Aber Seeberg meint (freilich nicht bei unsrer Colosserstelle, auf die er nicht näher eingeht, aber bei der ähnlichen Röm. 6, 3—6), daß ein tatsächliches Versenktwerden in die Gemeinschaft des Todes Christi, resp. ein Mitbegrabenwerden mit ihm „unbegreiflich“ sei, da Tod und Begräbniß bei Christo ein „physischer Vorgang“ und Christus doch „nur physisch gestorben sei“ (S. 392 f.). Auch sei es „unbegreiflich“, wie in der Taufe ein „reelles“ Töden, ja sogar ein „Begrabenwerden“ geschehen könne, und uns doch noch übrig gelassen werde, die Lüfte des Fleisches täglich zu tödten und den alten Menschen zu begraben. Allein was kümmert es uns, wenn Seeberg nicht „begreifen“ kann, was Paulus sagt. Denn Paulus sagt nun einmal — auch wenn wir von unserer strittigen Stelle absehen — daß wir Christum in der Taufe angezogen haben (Gal. 3, 27), und daß wir ihn doch täglich von neuem anziehen sollen (Röm. 13, 24); daß der alte Mensch mit Christo gekreuzigt, ja gestorben sei (Röm. 6, 8 f.), und daß wir doch täglich den alten Menschen ausziehen sollen (Eph. 4, 23), daß wir neue Menschen sind (Gal. 6, 15) und in Christo alles Alte vergangen (2 Cor. 5, 17), und daß wir doch täglich den neuen Menschen anziehen sollen (Col. 3, 9 f.). Grade dieses „Widerspiel“ ist ja der Beweis des geheimnißvollen Lebens im neugeborenen Menschen. In Christo betrachtet, sind wir gestorben, ja begraben, und auferstanden, weil Christus für uns gestorben, begraben und auferstanden ist, und — Gott sei Lob und Dank — nicht bloß „physisch“, sondern geistlich, und wahrhaftig, indem er für uns den Tod im Tode, den Dorn Gottes schmeckte, und für uns das Leben im Leben, die Liebe Gottes errungen hat. Das Alles wird uns in der Taufe nach Gottes gnädiger Ordnung nicht bloß zugesagt, sondern geschenkt, indem wir in die Gemeinschaft seines wirklichen sühnkräftigen Todes eingeseht, in Gottes Augen mit Christo gestorben und begraben sind, und in die Gemeinschaft seines wirklichen und seligmachenden Lebens versetzt, in Gottes Augen mit Christo auferstanden und verherrlicht sind (Eph. 5 26). Das schließt aber nicht aus,

πατάσματος und wegen des Gegensatzes zu συνταπέντες, auf den Taufact zu beziehen ist. Der schwierige Ausdruck: „ἀπεκδυοὺς τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός;“ mit welchem eben die negative Seite der Taufwirkung (der Beschneidung Christi) bezeichnet werden soll, wird nicht durch die Parallele mit der Beschneidung zur Klarheit gebracht (Meyer), sondern durch Vergleichung mit Gal. 3, 27 resp. Röm. 6, 6 u. 7, 14 ff. Was in der Galaterstelle namentlich als positive Taufwirkung bezeichnet wird: „Anziehen Christi“, wird hier negativ als ein „Ausziehen des Fleischesleibes“, d. h. als gottgewirkter Bruch mit der uns anhaftenden Sündenherrschaft vermittelt der empfangenen Sündenvergebung bezeichnet.

daß wir diesen wahrhaftigen Besitz bisher noch im Glauben und in der Form des Kampfes auf Hoffnung uns bewahren müssen. Denn der Glaube ist ja ὑπόστασις ἐλπίζομένων.

Aber Seeberg giebt ja zu, daß das Leben, das bei uns ein Leben der Knechtschaft und des Todes gewesen, nunmehr soll ein Ende erreicht haben, und daß das Leben nach der Taufe ein in der Freiheit der Kinder Gottes dem Vater gewidmetes, nicht mehr von der Sünde und dem Tode beherrschtes sein soll. Ist es Seeberg wirklich Ernst, daß diese bedeutsame Moral („soll“?) den wahren und vollen Sinn von Röm. 6, 3 ff. ausdrücke? „Daß die Taufe“ — sagt er (S. 393), — dies neue Leben gebe oder bewirke, wird hier (Röm. 6, 3 f.) nicht gesagt, es wird vielmehr nur die „Neuheit des Lebens“ als eine Pflicht gefordert und dahin gestellt, wer sie wirke und wie sie entstehe.“ Aber motivirt denn der Apostel die innere Nothwendigkeit des neuen Lebens der Christen im Gegensatz zum früheren Sündendienste (v. 1) nicht damit, daß wir durch die Taufe (διὰ βαπτίσματος) in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt worden, also mit Christo gestorben sind. Und ist nicht nach v. 7 das „Gestorbensein“ in diesem geistlichen Sinne als eins mit der Rechtfertigung des Sünders, also mit seiner „Neuheit des Lebens“ hingestellt, so daß er eben als eine „neue Creatur“ nunmehr den innersten Drang (nicht bloß „Pflicht“) haben muß, auch nicht mehr der Sünde zu dienen, sondern in der Neuheit des Lebens zu wandeln?

Fast noch leichtfertiger geht Seeberg mit der petrinischen Hauptstelle, die von der Taufe handelt, um, nämlich mit 1 Petr. 3, 21. Zunächst wird uns an dieser Stelle bestätigt, was wir trotz Seeberg's Widerspruch, in der Colosser- und Römerstelle gefunden haben, daß nicht bloß die Frucht des Todes, sondern auch der Auferstehung Christi zu unserer Rettung (σωτηρίᾳ) uns in der Taufe zu Theil wird. Denn schon 1 Petr. 1, 2. 3 heißt es, (vgl. Ebr. 10, 25), daß wir nicht bloß mit dem Blute Christi besprengt, also der Frucht seines Todes theilhaftig geworden, sondern auch durch seine Auferstehung wiedergeboren worden sind zu einer lebendigen Hoffnung. Daß Petrus nicht bloß bei jener Aussage <sup>1)</sup>, sondern auch bei dieser an die Taufwirkung gedacht habe, beweist 1 Petr. 3, 21, sofern er hier die rettende Kraft derselben durch die Auferstehung Christi bedingt und vermittelt sein

<sup>1)</sup> Hofmann Schriftbeweis II, 2. S. 186 f. und Weiß petr. Lehrbegriff S. 272 und Schott 1 Petri 3. v. St.

läßt 1). Wie durch Gottes Gnade die acht Seelen damals hindurch gerettet und vom Gericht bewahrt wurden durch dasselbe Wasser, welches die alte Adamsmenichheit ersäufte, so rettet auch uns jetzt in gegenbildlicher Weise das Wasser als Taufe, nicht sofern sie Ablegung des Fleischeschmutzes, sondern sofern sie Anfrage um ein gutes Gewissen bei Gott ist. Das, was — trotz der noch so verschiedenen Auslegung der letzten schwierigen Worte — von allen Exegeten anerkannt werden muß, ist, daß nach dieser Stelle die Wassertaufe uns rettet (ὥστε) vor dem Gericht, uns die σωτηρία bringt; — in wie fern sie das thut, lehren die beiden appositionellen Zusätze. Ohne auf die nähere Betrachtung derselben einzugehen, wagt Seeberg zu behaupten, Petrus wolle hier nur sagen, daß nicht das Wasser der wirkende Factor sei. Aber das: ὁ καὶ ἡμᾶς τὸν ὥστε hat ja das Wasser zum Subjekt, also bewirkt doch das Wasser in der Taufe die σωτηρία, freilich nicht, weil und sofern es Wasser und leiblich reinigend ist, sondern sofern es als Taufe angewandt, also mit Gottes Wort verbunden und durch Gottes Wort getragen, uns in eine neue Herzensstellung zu Gott versetzt. Denn wenn auch, wie Seeberg meint, „die Ausdrücke ἐπερωτήματα und συνειδήσεις, sowie die Satzverbindung selbst vielerlei Deutungen zulassen;“ so wird doch — bevor eine so gewagte Behauptung über den Sinn dieser Stelle ausgesprochen werden darf — irgend Eine contextgemäße Deutung jener wichtigen Worte versucht oder gegeben werden müssen. Jedenfalls ist es unrichtig, sie mit Seeberg zu übersetzen: „eines guten Bewußtseins (1) Fragen nach (2) Gott“ 2). Denn der Sinn des Ausspruchs muß festgestellt werden — abgesehen von dem Begriff der einzelnen Worte, die wohl nach den neueren Untersuchungen von Bezzhwiß und Hofmann feststehen — durch den Gegensatz, in welchem sie zu dem „Ablegen des Fleischeschmutzes“ stehen. Wir müssen erwarten, daß, wenn der Apostel sage, die Taufe rette nicht

1) Auch Seeberg bezieht δι' ἀναστάσεως auf ὥστε, was das allein Richtige ist, da die Präposition διὰ nur die Vermittelung bezeichnen kann, auf welcher die Rettung (ὥστε) beruht, nicht aber diejenige, durch welche die Anfrage um ein gutes Gewissen sich vollzieht. Auch würde — wenn man mit Hofmann δι' ἀναστάσεως zu ἐπερωτήματα bezöge, abgesehen von dem schwerfälligen Gedanken, ὥστε etwas kahl dastehen, und der Parallelismus des ἐπερωτήματα συνειδήσεως ἀγαθῆς mit ἀπόθεσις ῥύπου σαρκός durch appositionelle Ueberladung des ersteren Begriffes leiden. S. o.

2) Freilich steht in den Anmerkungen zu dieser Uebersetzung bei Seeberg: oder „Gewissen?“ — oder „Geloben,“ — oder „zu Gott!“ Wie können wir zu solchem herumtastenden „Oder“ Vertrauen fassen?

als Ablegung des Fleischeschmutzes, er nun positiv hinzufügen werde: sondern als Aneignung der Herzensreinheit. Und dem wesentlichen Inhalte nach liegt offenbar auch dieser Sinn enthalten in dem ἐπερωτήματα συνειδήσεως ἀγαθῆς εἰς θεόν, nur daß der Gedanke mehr subjectiv ausgedrückt ist, mit Betonung der bittenden, fragenden, oder suchenden Herzensgesinnung des Täuflings; denn ἐπερωτήματα heißt Anfrage, Bitte. Der Gen. συνειδήσεως ἀγαθῆς muß aber wegen der gegenständlichen Parallele mit ῥύπου σαρκός Gen. obj. sein; also: bittende Anfrage um ein gutes Gewissen. Der Zusatz εἰς θεόν aber kann dann entweder zu ἐπερωτήματα gezogen werden, in dem Sinne von: „an Gott“ scil. gerichtet, oder zu ὥστε in dem Sinne von: zu Gott hin; — sachlich ist die Entscheidung gleichgültig, grammatisch die erstere Deutung einfacher und näher liegend. Es sagt also unsere Stelle aus, daß das Wasser der Taufe rettend, beseligend wirke, nicht sofern es ein äußerliches Reinigungsmittel sei, sondern sofern die bittende Sehnsucht nach einem guten, d. h. versöhnten Gewissen den Täufling durchbringe. In diesem Fall giebt die Taufe Seligkeit und zwar kraft des zur Rechten erhöhten und auferstandenen Herrn, dessen rettende Hand uns in der Taufe ergreift.

Es ist also nicht zu leugnen, daß hier, wie auch an andern Stellen (namentlich Marc. 16, 16; Act. 2, 38 f. Col. 2, 12; Gal. 3, 26 f.) Taufe und Glauben, Gottes reale Heilswirkung und unser lebendiger Heilempfang als so tief mit einander verschlungene Momente des Einen wiedergebärenden Actes erscheinen, daß wir kein Recht haben, sie von einander zu reißen. Was Gott zusammengefügt, das soll auch hier der Mensch nicht scheiden. Aber wir sahen ja, daß in dem Begriff der Wiedergeburt ebenso der Heilsanfang und Glaubensanfang, die Lebensgabe und die Lebensbewegung aufs innigste organisch verbunden sind, daß wir also uns nicht wundern dürfen, wenn bei der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt“ ebenfalls diese doppelte Seite des neuen geistlichen Lebens betont wird. Da noch mehr, wir können nicht leugnen, daß an den genannten Stellen, namentlich auch an der Petristelle die Voraussetzung des bewußt-gläubigen und bußfertigen Heilempfangs bei der Taufe der vorherrschende Gesichtspunkt ist. Daß aber damit die reale Heilswirkung der Kindertaufe nicht ausgeschlossen ist, wird unser zweiter Artikel durchzuführen haben.

Vorläufig lag uns nur daran aus der Schrift die richtige Verhältnißbestimmung zwischen der Wiedergeburt und den Wiedergeburtsmitteln festzustellen. Wir haben gesehen, daß es kein Widerspruch ist, wenn die

heil. Schrift das Wort *direct* als Wiedergeburtsmittel bezeichnet und den Glauben, der aus dem Worte kommt, als den wiedergeborenen geistlichen Innensinn; und doch die Taufhandlung als spezifisches „Bad der Wiedergeburt“ ansieht, ohne welches heilsordnungsmäßig der Eingang in Gottes Reich für den Einzelnen sündig geborenen Menschen nicht möglich ist. Ein Widerspruch liegt darin nicht, erstens, weil die Taufe, was sie wirkt, als Wasserbad mittelst des Wortes wirkt, sodann weil das Wort, was es wirkt, nicht abschließend ohne die sacramentale Application seines verheißungsmäßigen Inhaltes an den Einzelnen wirkt. Durch beides, Wort und Sacrament wird das neue Kindchaftsverhältniß der Menschen gewirkt, so jedoch, daß jenes das grundlegende, allgemeinere, weil auch das Sacrament constituirende, dieses aber und namentlich die Taufe das vergewissernde und die Wortwirkung concentrirende Heilmittel und als solches das spezifische „Bad der Wiedergeburt“ ist.

Mehr aber darf auch auf Grund der Schrift nicht behauptet werden. Ja wir haben gesehen, daß sowohl die Gnadengabe, als auch die Heilswirkung bei beiden Wiedergeburtsmitteln schlechterdings identisch sind, d. h. sie vermitteln beide den ganzen ungetheilten Christus, und wirken beide die Wiedergeburt, nur eins nicht ohne das andere; sie wirken also heilsordnungsmäßig ergänzend. Die von Thomasius<sup>1)</sup> hingestellte Behauptung, daß beide Gnadenmittel nur dann sich wirklich ergänzen, „wenn jedem derselben etwas eignet, was dem andern mangelt,“ möchten wir daher auf Grund unserer biblischen Darlegung dahin modificiren, daß nicht der Heilsgehalt und die Heilswirkung bei beiden verschieden ist, sondern nur die Wirkungsweise. In Bezug auf den Modus der Heilsvermittlung ergänzen sich beide, insofern dieser allerdings verschieden ist, objectiv sofern beim Sacrament das Element, (Wasser, oder Brod und Wein) als gottge-sehelter leiblicher Träger der unsichtbaren Heilsgabe mit dem Wort verbunden erscheint, also „ergänzend“ hinzukommt (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*); subjectiv aber sofern durch die leibhaftige Vermittlung der Heilsgabe an den Einzelnen eine durchs Wort allein ordnungsmäßige nicht also zu beschaffende Heilsgewißheit (*cōstitutio salutis*) bewirkt wird.

Wenn dagegen eingewendet wird, daß dann die Absolution als persönlich applicirtes Heilswort und das Sacrament, namentlich die Taufe,

als Bad der Wiedergeburt sich in nichts mehr unterscheiden, so ist darauf zu erwiedern, daß allerdings die Absolution mit Handauflegung auch als persönliche Vergewisserung der Sündenvergebung sich nahe mit dem Sacrament berühre, daß aber in derselben doch nur eine den Einzelnen betreffende Handlung (die Handauflegung, *χειροθεσία*), nicht aber ein gottgeordnetes leibhaftiges Element (Wasser, Brod, Wein) als Träger der Gnadengabe auftrete und daß eben deshalb der Einzelne doch erst durch die sacramentale, an seinem Leibe vollzogene Handlung heilsordnungsmäßig auch seiner persönlichen Erwählung in Christo völlig gewiß werden und sich getrösten könne.

Nur deshalb betont ja auch die Schrift, wie wir gesehen, die sacramental vollzogene Heilsaneignung als den felsenfesten, in Gottes Verheißung ruhenden Grund unserer persönlichen Errettung (*σωτηρία*) in Christo, weil eben erst der Getaufte, der „am Leibe mit reinem Wasser gewaschene“ (Ebr. 10, 22) vom bösen Gewissen das Herz gereinigt weiß, d. h. seiner Sündenvergebung und Heilsgemeinschaft mit dem Herrn auf Grund göttlich geordneter Gnadenthats an ihm felsenfest gewiß sein kann. Denn es ist die Besprengung Christi (1 Petr. 1, 2), welche in der Taufe sich vollzieht, und auf welche hinweisend der Apostel Johannes so feierlich betont (1 Joh. 5, 6), daß Er — Christus — nicht mit Wasser allein komme, sondern mit Wasser und Blut, d. h. durchs Wasser uns sühnend besprengt mit seinem Blute und dadurch der Gemeinschaft seines Todes (Col. 2, 11 f. Röm. 6, 3) gewiß mache.

Von einer spezifisch leiblichen (sogen. Natur-Wirkung der Taufe (resp. des Abendmahls) sagt aber die Schrift schlechterdings nichts, auch nicht an jener Stelle im Ebräer-Brief, welche eigentlich als die einzige, die einigen Schein hat, von Thomasius, Delitsch<sup>1)</sup> u. a. für ihre Sacramentstheorie angeführt worden ist. Denn daß weder Röm. 6, 3 ff. noch auch Col. 2, 11 f. „von einer Reinigung des leiblichen Lebens des Menschen“ (Thomasius) handeln, dürfte aus unserer obigen Darlegung unzweideutig hervorgehen. Die mit der Taufhandlung verbundene „Ablegung des sündlichen Fleischesleibes“ kann doch nach paulinischer Anschauungsweise nicht „Reinigung des leiblichen Lebens“ bedeuten, es sei denn, daß wir den paulinischen Begriff des „Fleisches“ aus dem ethischen ins physische

1) Vgl. Dogmatik III, 2. S. 113.

1) Vgl. Delitsch Ebr. Br. S. 486 f. Thomasius a. a. D. S. 21 f.

Gebiet hinüberspielen und so der Meyerschen „Sinnlichkeitstheorie“ Vorschub leisten wollen.

Wie aber nach Ebr. 10, 26 „in einer Zweifelt der Wirkungen (scil. auf das Ich und auf den Leib) die Frucht der Taufe bestehen“ solle, vermag ich schlechterdings nicht zu erkennen. Denn — eine besondere Heilswirkung ist doch nur in der ersten Hälfte des Satzes ausgesprochen, nämlich: daß wir besprengt, d. h. gereinigt an dem Herzen vom bösen Gewissen („vom Schuldbewußtsein“) hinzutreten dürfen zum Heiligen, also vor Gottes Angesicht, sofern wir gewaschen sind am Leibe mit reinem Wasser, scil. dem gottgeheiligten Taufwasser (vgl. 1 Cor. 6, 11). Es wird hier ja nur die Thatsache constatirt, daß wir am Leibe gewaschen, d. h. eben getauft sind; nicht mit Einem Worte ist aber gesagt, daß dadurch unsere Leiblichkeit gereinigt worden oder, daß wir „gewaschen seien in einer unseren Leib geistlich rein machenden Weise“ (Delitzsch). Es wäre das auch eine sonst in der Schrift schlechterdings nicht einmal angedeutete Anschauungsweise. Es mag ein ganz geistreiches Theosophumenon genannt werden, wenn Delitzsch zu jener Stelle bemerkt, daß nach ihr durch die Taufe „auch unser *σῶμα* vermöge einer auf den Hintergrund (auf das Innerste?) seines Wesens geschehenden Gotteswirkung vor Gottes Augen und für unser ethisches Verhältniß zu Gott gründlichst rein gemacht werde;“ — aber aus Ebr. 10, 22 das zu folgern, scheint mir mehr als precär. Allerdings ist auch unser Leib mittelbar von Gott und für Gott geheiligt, sofern er Organ des Geistes sein und immer mehr werden soll und die Gewißheit der Auferstehung und Verklärung durch Gottes Wort und Zusage hat (vgl. mit Phil. 3, 21; 1 Cor. 6, 19; 15, 47 ff.). Allerdings betrifft in diesem Sinne die Heilswirkung den „ganzen Menschen,“ und gilt nicht etwa bloß „dem persönlichen Ich“ (Thomassin). Aber das bewirkt Gottes Wort (Ebr. 4, 12) ebenso wie das Sacrament, sofern durch die Heiligung des persönlichen Ich in Christo Jesu auch unsere Leiber als gottgeschaffene Organe und Träger des Ich in Christo Gott angehören und nach Abstreifung der *κοιλία* (1 Cor. 6, 13 f.) die Bestimmung haben, ewig zu leben. Daß aber dieses spezifische Wirkung der Sacramente, oder insbesondere der Taufe sein soll, sagt die Schrift nirgends. Vielmehr wird die Gewißheit, daß unsere sterblichen Leiber mit Christo lebendig gemacht werden sollen, Röm. 8, 11 darauf gegründet, daß sein Geist in uns wohnet (*διὰ τὸ ἐνοικῶν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν*). Das geschieht aber durch das gläubig aufgenommene Wort ebenso wie durch die Taufe.

So hoffe ich denn, daß auch meine dritte These in Betreff der Wiebergeburtsmittel sich als biblisch begründet wird erwiesen haben. Im Zusammenhange mit den beiden ersten gedenke ich dieselbe nunmehr auch gegenüber der vom seligen I. Carlblom <sup>1)</sup> durchgeführten Ansicht als symbolgemäß zu rechtfertigen.

## II. Mittheilungen.

Aus dem Auslande.

### In Herrmannsburg.

Von Propst Willigerode in Dorpat.

Was ein jeder Lutherischer Pastor sich wie seiner Gemeinde von ganzem Herzen wünscht, das haben wir in Herrmannsburg und in Neuendettelsau: Bethätigung des Gemeindeglaubens in den Liebeswerken der äußeren und der inneren Mission. Darum fühlt sich der Lutherische Pastor immer und immer wieder zu den genannten beiden Orten hingezogen, und mag wie in seiner Bibliothek Harms und Löhe, so in seinem Reisetagebuche Herrmannsburg und Neuendettelsau nimmer missen. So auch ich, als Flügel der Liebe mich im Sommer dieses Jahre hinaustrugen in die Heimath unserer Väter. Und was ich da sah und hörte an den beiden, von Gott so gesegneten Orten, ich meine, es nicht für mich behalten zu dürfen, sondern zum Gemeingute Aller machen zu müssen, die mit mir lieb haben die werthe Magd des Herrn, und mit mir sich freuen einer jeden Perle, mit welcher der himmlische Bräutigam seine irdische Braut schmückt.

Es war am <sup>11/23</sup> Juni d. J., als ich bei Eschede die Lüneburger Eisenbahn verließ, und mit einem lieben Amtsbruder auf tiefgeleisigen Sandwegen in das scheinbar sterile, wirklich aber gar fruchtbare Hannöversche

1) Vgl. Dorp. Zeitschr. III, 3. S. 354: „das Wesen der geistlichen Wiebergeburt nach Anleitung der symbolischen Bücher der luth. K. untersucht.“